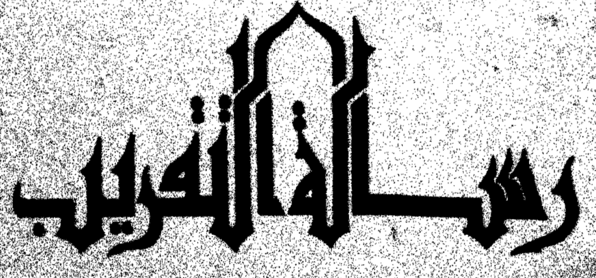


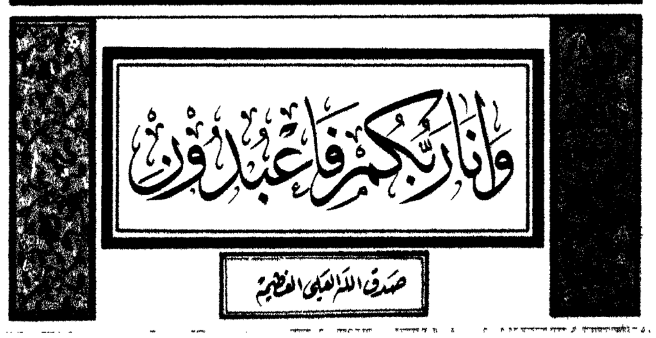




العدد الثاني / محرم الحرام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَإِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً





المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

رسالة التقريب

فصلية تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية

العدد الثاني / محرم الحرام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م

محتويات العدد

افتتاحية العدد — الصفحة

دراسات

محتويات العدد

من عباقرة العلم والفكر

الصفحة

قالوا في التقريب والوحدة

من ادب التقريب

شؤون اسلامية

محتويات العدد

□ المجلة تستقبل كلّ نتاجٍ اسلاميٍ من علماء الأمة الاسلامية ومفكّريها وكتّابها لأجل تثبيت شوكتها وتكريس وحدتها في ارجاء المعمورة .

□ الآراء الواردة في الموضوعات لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة .

□ تسلسل الموضوعات يخضع لاعتبارات فنّية .

□ يُرجىٰ ممن يرفد المجلة بنتاجاته الاحتفاظ بصورة منها ، فإنها لا تعاد نشرت أم لم تُنشر .

المراسلات

على العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية في ايران

طهران :

ص . ب : ١١٣٦ ـ ١٣١٨٥

فاكس : ٦٤٦١٨٣٨

هاتف : ٦٤٠٧٨٩٩

٦٤٠٣٦٥٣

ثمن النسخة :

▣ الجمهورية الاسلامية في ايران ٦٠٠ ريال ▣ لبنان ٩٠٠ ليرة ▣ سوريا ٢٠ ليرة

▣ الأردن ٨٠٠ فلس ▣ الكويت ٩٠٠ فلس ▣ البحرين ١٠٠٠ فلس ▣ الامارات ١٥ درهما

▣ قطر ١٦ ريالاً ▣ عمان ١٠٠٠ فلس ▣ السعودية ١٨ ريالاً ▣ اليمن ٩ ريالات

▣ مصر ٦٥٠ مليم ▣ ليبيا ١٠٠٠ رهما ▣ السودان ٦٥٠ مليم ▣ تونس ٧٠٠ مليم

▣ المغرب ٩ درهم ▣ الجزائر ٨ دنانير .

▣ وفي باقي دول آسيا وافريقيا وامريكا واستراليا وأوربا ٦ دولارات أو ما يعادلها .

الاشتراك السنوي : داخل ايران : ٢٠٠ تومان .

خارج ايران : ٢٥ دولار .

☎ : ٦٤٠٧٨٩٩ ، ٦٤٠٣٦٥٣

تنص المادة الثالثة من النظام الأساسي للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية:

الف: السعي في سبيل تحقيق تعارف وتفاهم اكبر بين العلماء والمفكرين والقادة الدينيين للعالم الاسلامي في المجالات العقائدية والفقهية والاجتماعية والساسية.

ب: السعي لايجاد التنسيق وتشكيل جبهة واحدة على اساس المبادئ الإسلامية الثابتة وذلك في قبال التآمر الاعلامي والهجوم الثقافي لاعداء الاسلام.

ج: العمل على اشاعة فكر (التقريب) بين الجماهير الاسلامية وتوعيتها وتعريفها بأنماط التآمر التمزيقي المعادي.

د: السعي لتحكيم واشاعة مبدأ الاجتهاد والاستنباط في المذاهب الاسلامية.

هـ: السعي في سبيل الوصول الى آراء فقهية مشتركة في المسائل التي تطرح نفسها في العالم الاسلامي.

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

نحن والتاريخ

لا يمكن لمجموعةٍ بشريّةٍ أن تنفصل عن تأريخها، فهو يؤثّر في روحها وفكرها وسلوكها إيجاباً أو سلباً، غير أنّ هذا التأثير يتغيّر تبعاً لمستوىٰ النضج الفكريّ للأُمّة، فإن كان مستواها هابطاً انجرفت في تيّار أحداثٍ متدفّقٍ من الماضي الى الحاضر، دون أن يكون لها إرادة في تعيين مساره، وإن كانت تملك زمام أُمورها سيطرت على مسيرة الأحداث التأريخيّة، ووجّهتها وجهةً رائدة.

فالأُمّة الحيّةُ لها من التأريخ موقف الأشراف، لا الانجراف، تتّخذ من أحداثه عبرةً..وتستخلص من غواشيه الدروس. فهي تنظر الى صفحاته نظر الفاعل لا المنفعل، وتتفاعل مع أحداثه تفاعل خبيرٍ يريد أن يبني حاضرَه ومستقبله.

نحن المسلمين: نملك ذاكرةً تأريخيّةً موثّقةً لا تملكها أيّة أُمّةٍ، وتخزن هذه الذاكرة صوراً لا حصر لها من الأحداث والمواقف، الإيجابيّة منها والسلبيّة.

يشهد الخطّ البيانيّ لمسيرتنا التأريخيّة تارةً صعوداً يفُاخر به الأُمم، ويُزيّن جبين الدهر..ويشهد أحياناً هبوطاً مُخجلاً يندىٰ له الجبين.

ونحن اليوم نرث كلّ تلك الإيجابيّات والسلبيّات، فما موقفنا منها؟ هذا يتوقّف على مقدار ما فينا من حياةٍ وإرادة. إن كانت مظاهر الحياة فينا ضامرةً تسرّبت الى

أجسامنا سلبيّات التأريخ، كما تسرّبت الجراثيم الى الجسد الضعيف لتزيده ضعفاً وتفتـك به، وإن كانت أُمّتنا طافحةً بالحياة والحركة والإرادة قاومت تلك السلبيّات ولفظتهـا ورفضتهـا واجتـذبت الإيجابيّات تتمثّلها في حياتها وتتزوّد بها في مسيرتها، وتستلهمها في عملية بناء حاضرها ومستقبلها.

من هنا نستطيع أن نفهم أنّ كلّ توجّهٍ واعٍ للتأريخ هو مظهر حياةٍ، ونفض الغبار عن صور السموّ الإنسانيّ علىٰ المستوىٰ الفرديّ والإجتماعيّ..وإماطة اللثام عن روح الابتكار العلميّ والفنّيّ للأجداد..وتحليل الأحداث تحليلاً يستخلص العبر والتجارب..كلّها مظاهر حياةٍ في المجتمع..ونبش خلافات الماضي لإثارة النزاعات، وخلق الأحقاد والتنافر مظاهر موت.

وكـلا المـظهرين قائمان في مجتمعاتنا الإسلاميّة؛ لأنّ هذه المجتمعات تشهد صراعاً بين الموت والحياة..يقف وراء عوامل الموت كلّ أعداء الأُمّة: من جهلٍ وتحجّرٍ وطاغوتٍ عالميٍّ ومحلّيّ. ويقفُ وراء عوامل الحياة كلُّ العلماء الصالحين المجاهدين المخلصين الأحرار من الّذين (عَظُمَ الخالقُ في أنفسِهِمْ فَصَغُرَ ما دُونه في أعيُنِهم).

بالأمسِ القريب انعقد في مدينة (قم المقدّسة) مؤتمر بمناسبة الذكرىٰ الألفيّة لوفاة الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد رضي الله عنه ، والذكرىٰ التأريخيّة هذه تُعيد الى الذهن جملةً من صورٍ بعضها بيضاء ناصعة وبعضها سوداء قاتمة..صور الجهود العلميّة الجبّـارة، والقـدرةالفكـريّةالتأسيسيّة الفائقة، والريادة المنهجيّة في التأليف والتعليم من جانبٍ..ومن جانبٍ آخـر صورُ النـزاع الـطائفيّ، والصراع الكلاميّ، والاشتبـاك اللفـظيّ والجسديّ، والتنافس العبّاسيّ والبويهيّ، وهدم الدور وإحراق المكتبات في بغداد.

وإزاء كلّ هذه الصور يقف العبد الصالح الإمام الخامنئيّ ـ حفظه الله ـ في ندائه الكبير الّذي وجّهه الى المؤتمر ـ موقف الرائد الموجّه لأحداث التأريخ وجهةَ بناءٍ وعطاء. فيستعرض في جولةٍ فكريّة، طويلةٍ ممتعةٍ كلّ ما في حياة الشيخ المفيد

ـ رحمه الله ـ من معطياتٍ ايجابيّةٍ بنّاءة.

ثمّ هو ـ تجاه ما عصف بتلك الفترة الزمنيّة من أحداثٍ مؤلمةٍ أثّرت في كتابات الشيخ المفيد ومواقفه ـ يقول:

(ما أُريد أن أُؤكّدَ عليه في نهاية هذا المقال هو: توصية العلماء والمفكّرين المشاركين في هذا التجمّع الثقافيّ أن يبذلوا كلّ وسعهم لجعل هذا اللقاء العلميّ وسيلةَ تقريبٍ فكريٍّ واتّحادٍ عمليّ بين المذاهب الإسلاميّة.

إنّ أسلوب الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ في مواجهة خصمه المذهبيّ في زمانه متأثّر دون شكٍّ بالحوادث الاجتماعيّة المُرّة، وبالمصائب الّتي ألـمّـت بالشيعة المظلومين في ذلك الزمان، والّتي أدّت الى إضرام نيران التعصّب الأعمىٰ. هذا الأُسلوب لا يمكن أن يكون اليوم قدوةً لمواقف الفرق الإسلاميّة من بعضها، حتّىٰ في المجالات الكلاميّة.

الفرق الإسلاميّة اليوم ـ باستعراض تلك المشاهد التأريخيّة المؤلمة ـ يجب أن تتلقّىٰ تجربة التعاطف والمسالمة،وعليهم في هذا العصر ـ حيث مبادئ الإسلام الّتي تحمّل ما تحمّل أمثال المفيد من كلّ مذهبٍ لإحيائها، تتعرّض للخطر من قِبل الأعداء الدوليّين ـ أن يفكّروا في الوحدة والتقارب والتعاون بين كلّ الفرق وجميع مفكّريها. وهذا هو الدرس الكبير لثورتنا، والتوجيه الخالد لإمامنا الراحل قدّس الله نفسه الزكيّة).

هذا المبدأ في قراءة التأريخ مبدأ هامّ يشكّل معياراً للتمييز بين القراءة الحيّة المنطلقة من روّاد الحياة، وبين القراءة الميّتة المنبثقة من روحٍ ميّتةٍ أو قاتلة.

فلنتّجه الى الإسلام..الىٰ الحياة..الىٰ استجابة دعوة التوحيد والوحدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[1].

رئيس التحرير

(١) الأنفال: ٢٤.

الاختلاف والوحدة في نظر القرآن الكريم

سماحة السيد محمد باقر الحكيم

رئيس المجلس الأعلى للمجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب الإسلامية

ينقسم هذا البحث الى قسمين رئيسيّين:

القسم الأول: الاختلاف والوحدة كظاهرة إنسانيّة.

القسم الثاني: الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهيّة.

أمّا القسم الأوّل: فنحن نلاحظ من خلال القرآن الكريم أنّ البشرية -كمجتمع- بدأت متّحدةً في سلوكها وعلاقاتها، كما نصّ القرآن الكريم على ذلك في بعض المواضع ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1] ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2].

ويبدو أنّ هذه الوحدة كانت تقوم على أساس قاعدة الفطرة الإنسانيّة الّتي أودعها الله سبحانه وتعالىٰ في الإنسان، وهيّأه لهذه الخلافة الإلهيّة في الأرض، والّتي تتمثّل بالعقل والعلم والإرادة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[3] وقد كانت الظروف الإنسانيّة والحياتيّة في البداية ملائمةً لأنْ تأخذ هذه

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ١٩.

(٣) البقرة: ٣٠.

الفطرة دورها في تحقيق هذه الوحدة واستمرارها باعتبار بساطة الحياة الاجتماعية، وعدم وجود التعقيد في ظروفها، سواء على مستوى حاجات هذا الإنسان ومتطلّباته الّتي تفرضها عليه غرائزه وشهواته، أو علىٰ مستوىٰ الإمكانات والقدرات الّتي يملكها هذا الإنسـان، والّتي تجعله غير قادرٍ على بسط نفوذه، والتوسّع والامتداد ليشمل مساحاتٍ جديدةً من الحياة الاجتماعية بحيث تؤدّي الى دخوله في التناقض مع المساحات الاُخرى، أو على مستوىٰ المعرفة والفهم للوسائل والأسباب الّتي تخلق له أنواعاً جديدةً من الآفاق والطموحات والأهداف والمقاصد.

ويمكن أن نتصوّر هذه المرحلة الاُولىٰ من الحياة الإنسانيّة الّتي كانت تتحكّم فيها الفطرة وتسيّرها في ظلّ هذه الظروف الملائمة. إنّ الإنسان فيها قد يحدث له بعض التجاوزات الفرديّة الّتي كانت تظهر بسبب الهوىٰ، ولكن سرعان ما يرجع الى فطرته عندما تهدأ سَورة الهوىٰ من حقدٍ أو حسدٍ أو غضبٍ أو شهوةٍ، كما يشير القرآن الكريم الى ذلك في حادثة ابني آدم: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْـمُتَّقِينَ﴾[1].

ظاهرة الإختلاف:

وبعـد هذه المرحلة ـ ومرور فترةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ تكامل فيها المجتمع البشريّ وتوسّع في إعداده وحاجاته ومتطلّباته ـ جاءت فترة الاختلاف في البشريّة.

ويبدو من القرآن الكريم أنّ البشريّة في جميع أدوارها كانت محكومةً بما يمكن أن نسمّيه بـ «قـانـون الاختـلاف». ﴿وَلَـوْ شَاءَ رَبُّكَ لَـجَعَلَ النَاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَيَزَالُـونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾[2]، حيث إنّ الاختلاف

(١) المائدة: ٢٧.
(٢) هود: ١١٧ و١١٨.

ـ كواقع خارجيّ ـ كان موجوداً وقائماً في مختلف المراحل التأريخيّة، وكان هذا الاختلاف نتيجةً طبيعيّةً لقانونٍ آخر وضع الله تعالىٰ البشريّة في إطاره، وهو: قانون الامتحان والاختبار، والّذي شكّل المنهج الوحيد لعمليّة البناء والتكامل للاُمم والأفراد الصالحين في إطار المخلوق العالم والمختار، الّذي يحتمل في نفسه الشعور بالحاجة الطويلة للحياة والرغبات والشهوات، والّذي هيّأ الله تعالىٰ له حياةً طويلةً ومتنوّعةً، وهي الحياة الدنيا والآخرة، حيث كانت فترة الامتحان له ـ وهي: الحياة الدنيا ـ فترة العمل من أجل هذا التكامل وفرصة الاختبار فيه، وكانت الحياة الاُخرىٰ هي فترة الحساب والثواب والعقاب وتحقّق الأهداف «الحياة الحقيقيّة» ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُونَ﴾[2].

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[3].

الاختلاف بسبب الهوى:

وقد بدأ الاختلاف في الحياة الإنسانيّة بسبب تأثير الهوىٰ الّذي أودعه الله ـ عزّ وجلّ ـ في النفس البشريّة كقوّةٍ جاذبةٍ تُوازن في عمليّة الإرادة والاختيار قوّة العقل والفطرة الإنسانية، حيث يعتمد الهوىٰ بالأصل على رؤية الاُمور عمليّاً من خلال المحسوسات المادّيّة فقط، والحاجات الأمنيّة الدنيويّة الّتي تتطلّبها الغرائز الإنسانية، ويعتمد على المشاعر والأحاسيس الّتي تخلقها المصالح الوقتيّة في مقابل العقل الّذي يعتمد على الرؤية الصحيحة والدقيقة لواقع الكون والحياة، والنظرة الى

(١) العنكبوت: ٦٤.
(٢) العنكبوت: ٢.
(٣) الملك: ٢.

الحياة الإنسانيّة على أساس أنّها حياة لها امتداداتها الغيبيّة في المبدأ والمعاد، وأنّ لها حاجاتٍ ماديّةٍ وروحيّةٍ معاً لابدّ من تكاملها في المتطلّبات والالتزامات، وأهمّيّة إيجاد التوازن بينهما في العمل والسلوك ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الّتي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[2].

ويمثّل هذا المشهد القرآنيّ هذه الرؤية ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُواْ اللهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ * وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِندَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * اعْلَمُواْ أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ * سَابِقُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِاللهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَا أَصَابَ مِن مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِن قَبْلِ أَن نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ * لِكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَا ءَاتَاكُمْ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[3].

وكذلك ينظر العقل الى المصالح الإنسانية بنظرةٍ شموليّةٍ ترتبط بالفرد

---

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) آل عمران: ١٤.

(٣) الحديد: ١٨ ـ ٢٣.

والمجتمع والحياة الدنيا والآخرة.

ومن هنا نجد الهوىٰ يدعو عمليّاً الى إطلاق العِنان للغرائز والشهوات، ويدعو أيضاً الى الاهتمام بالمصالح الخاصّة الذاتيّة من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في هذه الحياة الدنيا فقط، والّتي قد تضيق وتتّسع هذه الرؤية للذات بحسب فهمه لهذه الحياة الدنيا، ومدىٰ حركته وسعة وجوده، أو اندفاعاته الغرائزيّة الّتي قد يقدّم بعضها على البعض الآخر عندما تتزاحم فيما بينها.

ومن هنا نجد هذا النوع من الناس المادّيّين مختلفين في اهتماماتهم بالذات، حيث إنّ بعضهم يركّز على شخصه، أو عشيرته، أو أُسرته، أو على القضايا الجنسيّة، أو الماليّة، أو الجاه والمناصب، أو غير ذلك من الشهوات؛ لأنّ نظرته لحركة ذاته في الحياة الدنيا تعرض عليه هذا النوع من الاهتمام أو ذاك.

وفي مقابل ذلك نجد العقل يدعو الى السيطرة على الغرائز وإخضاعها الى الضوابط والقيود وتوجيهها في السلوك وفقاً لما تقتضيه المسيرة الطويلة للتكامل الإنسانيّ الشامل.

وكذلك يدعو العقل الى الاهتمام بالمصالح الإنسانيّة العامّة والخاصّة من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في الحياة الدنيا والآخرة معاً، حيث يُصبح حبّ الذات الّذي هو من الأُمور الفطريّة والغريزيّة في الإنسان، وكذلك حبّ الخير واللذات والشهوات لها مداليل أُخرىٰ في حياة الإنسان تنسجم مع هذا الفهم، وكذلك التضحية والفداء والمعاناة والآلام والبذل والإنفاق والإيثار، وكذلك العشيرة والأُسرة والقبيلة والوطن والناس لهم معانٍ أُخرىٰ تصبّ في سبيل الله ورضوان الله والوصول الى الدرجات العليا ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقاً﴾[1].

---

(١) النساء: ٦٩.

وعندما يتّبع الإنسان الهوىٰ ويخرج علىٰ توجيه العقل يوجد الاختلاف بسبب عدوان أصحاب الهوىٰ على الناس والكون،والتناقض بين المصالح والإرادات، والتنافس غير الشريف على الجاه والسلطة والشهوات بين الناس.

ويبدو من القرآن الكريم أنّ هذا النوع من الاختلاف هو: أوّل الأنواع الّتي ظهرت في التأريخ الإنسانيّ والّتي توقّعها الملائكة من خلال طبيعة خلق هذا الإنسان كما يتحدّث القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

الاختلاف بسبب العقائد:

لمّا برز الاختلاف بسبب الهوىٰ واقترن ذلك بتطوّر الحياة الإنسانيّة ووجود التعقيد والتركيب فيها وأصبح الإنسان عاجزاً عن أن يقوم بمفرده ـ ومن خلال عقله وفطرته ـ عن حلّ المشكلات الصعبة والعميقة في حياته عندئذٍ حصل تطوّر جديد في الحياة الإنسانية، حيث تفضّل الله سبحانه على عباده بإنزال الكتب والرسالات السماويّة وإرسال الأنبياء؛ ليرشدوا هؤلاء الناس الى طريق الهدىٰ والصلاح، وليحكموا في الخلافات والنزاعات لهؤلاء الناس بالحقّ والعدل، كما تؤكّد على ذلك الآية السابقة وغيرهامن الآيات ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2].

(١) البقرة: ٣٠.
(٢) البقرة: ٢١٣.

وقد كان لهذ التطوّر الجديد أن يرتقي بالحياة الإنسانيّة في فهمها للحياة وللكون، وفي تشخيص معالم الفطرة في النفس الإنسانيّة وتوضيحها ضمن صيغٍ وقوانينَ محدّدةٍ، كما تمّ تشخيص مواضع القسط والعدل، والظلم والجور، ومعالم الصلاح والفساد، والخير والشرّ، والحسنة والسيّئة، والمعروف والمنكر، والأخلاق بجانبيها: المحمود والمذموم. وكما توضّحت سُبُلُ وأساليب الارتباط بالله تعالىٰ وعبادته وحمده وشكره وتسبيحه وتقديسه، كلّ ذلك من خلال الرسالات السماويّة.

وفي مقابل هذا التطوّر الجديد والضروريّ الّذي يمثّل الرحمة الإلهية تطوّر الامتحان والاختبار لهذا الإنسان، متناسقاً مع درجة التكامل الجديدة الّتي أخذ يواجهها هذا الإنسان. فحدث نوع جديد من الاختلاف، وهو: الاختلاف في العقائد الإلهيّة من خلال تأثير الهوىٰ في الإنسان، حيث سيطر على سلوك بعض الناس، وتحوّل الى إلهٍ يُعبد من دون الله، فانحرف هذا الإنسان عن فطرته الّتي اختفت تحت ركام السيّئات والذنوب والانحرافات والآثام والشهوات، الأمر الّذي أدّىٰ الى التمرّد على الله تعالىٰ، ورفض الإنسان الاستماع الى نداءات الرسل والأنبياء في التوحيد الإلهيّ، أو في الإيمان بالوحي والرسالة، أو الإيمان بالمعاد والنُشور، وحتّىٰ النداءات الأخلاقيّة والإصلاحيّة للمجتمع وللإنسان، وفي تحقيق العدل والقسط. وقد أشار القرآن الكريم الى هذا التحوّل في الأوضاع الإنسانيّة والبشريّة، وهذا النوع من التمرّد في مثل قوله تعالىٰ:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[1].

---

(١) الجاثية: ٢٣ و٢٤.

وتمثّل سورة نوح ـ عليه السلام ـ صورةً رائعةً عن هذا التطوّر والمواجهة الّتي حصلت في بدايات هذا التحوّل في التأريخ البشريّ كما يظهر في قوله تعالى:﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً * وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً * ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَاراً * فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾(١).

كما أشار القرآن الكريم في مواضع عديدةٍ الى هذا النوع من الاختلاف، وبشكلٍ عامٍّ في الآية (٢١٣) من سورة البقرة، وفي مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾(٢).

﴿تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٣).

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الجَمْعِ لاَرَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ * وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَالَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾(٤).

ولعلّ هذا النوع من الاختلاف هو الّذي أشار اليه إبليس في محاورته مع الله سبحانه وتعالى وتوّعده للإنسان، تعبيراً عن الحالة الّتي كان عليها إبليس في موقفه من السجود لآدم وتمرّده على الله تعالى، حيث انطلق في ذلك من الهوى والأنا والشعور

---

(١) نوح: ٥ ـ ١١.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) النحل: ٦٣ و٦٤.

(٤) الشورى: ٧ و٨.

بالتمييز الذاتيّ على آدم عليه السلام. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ * قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[1].

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[2].

الاختلاف بسبب الفساد في الأرض:

وفي تطوّرٍ آخر الى جانب الاختلاف العفائديّ بدأ سبب آخر للاختلاف ينطلق من الهوى أيضاً، وهو: الاختلاف بسبب الجهل والطغيان، وتحوّل بعض الممارسات السلوكيّة الى عاداتٍ ثابتةٍ، أو تقاليد مقدّسةٍ لوراثتها عن الآباء والأجداد، وبفعل الاجتهادات والتغيّرات القائمة على الهوى والأغراض الشخصيّة أو الظنون والأوهام، الأمر الّذي أدّى الى انقسام الناس الى جماعاتٍ متعصّبةٍ وأحزابٍ متفرّقةٍ يقتل بعضهم البعض الآخر ويشرّده من دياره، أو يستعبده ويستغلّه من أجل مصالحه وحاجاته وإرضاءً لرغباته وشهواته.

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3].

---

(١) الأعراف: ١١ ـ ١٨. وانظر: الحجر: ٨ و٣٣ ـ ٣٧، وص: ٨٠، والإسراء: ٦١ و٧٥ و٧٦.
(٢) البقرة: ٣٤
(٣) الروم: ٤١.

﴿إنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[2].

﴿لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[3].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[4].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[5].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[6].

وقد وردت آيات كثيرة في سورٍ متعدّدةٍ بهذا الصدد فراجع[7].

وهناك المئاتُ من الآيات الكريمة الّتي تناولت معالم الفساد والانحراف في العقائد والسلوك والاجتهادات، وتحدّثت عن مفردات الهوىٰ وزخارف الدنيا وآثارها

---

(١) القصص: ٤.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) البقرة: ٧٨.

(٤) المائدة: ٩٠ و٩١.

(٥) البقرة: ١٧٠.

(٦) المائدة: ١٠٤.

(٧) راجعها في سورة الأعراف: ٢٨، والشعراء: ٧٤ و١٣٦، ولقمان: ٢١، وسبأ: ٤٣، والصافّات: ٦٩، والزخرف ٢٢.

في الحياة الإنسانيّة.

وقد شرّع الإسلام الدعوة الى الله والبلاغ بالهدىٰ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله لمواجهة هذه الأنواع من الاختلافات بحسب مستوياتها وطبائعها، كما تنصّ على ذلك الآيات الكريمة الكثيرة.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[1].

﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[2].

وقد أكّد القرآن الكريم أنّ الله سبحانه وتعالىٰ ـ من أجل تنبيه الناس ووعظهم في الحياة الدنيا، وللقضاء على أسباب الاختلاف وفتح طريق التكامل أمام مسيرة البشريّة على المستوىٰ الفرديّ والجماعيّ ـ وضع قانونين آخرين:

أحدهما: قانون الاستغفار والتوبة والإنابة والعفو؛ ليكون أمامَ الإنسان فرصة الرجوع عن أخطائه وذنوبه، حيث يتكامل بهذه التوبة، ويتفضّل عليه الله ـ عزّ وجلّ ـ بالمغفرة.

ثانيهما: قانون الانتقام الدنيويّ للجماعات عندما تتفاقم حالة الانحراف، وتتزايد الذنوب والجرائم والسيّئات، ليكون هذا الانتقام عبرةً للأجيال القادمة والأمم الآتية.

ومن هنا نجد أنّ القرآن الكريم يؤكّد على هذين القانونين، سواء في العطاء النظريّ والفكريّ، أو في قصص الأنبياء والأقوام؛ من أجل معالجة هذه الأسباب

(١) آل عمران: ١٦٩، وكذا الآية: ١٥٧، والآية: ١٦٠.

(٢) التوبة: ١١١، وكذا الآيات: ٢٤ و٦٧ و٧١. والآية:١ من سورة الممتحنة، والآية: ٤١ و٧٨ من سورة الحجّ، والآية: ٩٥ من سورة النساء، والآية: ١٥٧ من سورة الأعراف، والآية: ١٧ من سورة لقمان.

وتوضيح الرؤية والطريق للناس نحو الكمال.

﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[1].

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2].

﴿أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾[3].

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[4][5].

كما حدّد القرآن الكريم المعالم الأساسيّة الّتي يمكن أن تقوم عليها وحدة المجتمع البشريّ في نهاية المطاف، حيث ستصل مسيرة البشريّة الى هذا الهدف في أواخر أيّامها الدنيويّة كما وعد الله سبحانه وتعالى بذلك.

وسوف نتحدّث عن هذه الأُسس الّتي تقوم عليها الوحدة في نظر القرآن الكريم في الفصل الآتي عند الحديث عن الوحدة في المجتمع الإسلاميّ.

الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهيّة:

من الواضح من خلال النظريّة القرآنيّة أنّ فكرة الوحدة لابدّ لها من قاعدةٍ ووسائل كما سوف نتحدّث عن ذلك في الفصل الآتي. ولكن هنا لابدّ أن نشير الىٰ أنّ الوحدة بين أبناء البشرية إنّما يمكن أن تتحقّق فيما اذا كان هناك قاسم مشترك ورئيسيّ يكون منطلقاً لهذه الوحدة، ومقبولاً في العمل من أجل الوحدة. ومن وجهة نظر القرآن الكريم يمكن تحديد هذا القاسم المشترك على مستوى البشريّة على

---

(١) الأعراف: ١٦٤.

(٢) آل عمران: ١٩١ و١٨٨.

(٣) المائدة: ٨٠ و٩٤ و٣٦.

(٤) الأنعام: ٤٩ و٣٠ و١٢٤.

(٥) وراجع بهذا الصدد الآيات من السور التالية: طه: ٨٢ و١٢٢، والفرقان. ٧٠ و٧١، والقصص: ٦٧.

أساس الأمرين التاليين:

الأوّل: الإيمان بالله تعالى والوحي والرسالات واليوم الآخر.

الثاني: القبول بالعزّة والكرامة الإنسانيّة، واحترام الإنسان وحرّيّته في العقيدة والفكر والعمل.

ولذا فلا مجال للوحدة في نظر القرآن الكريم بين المؤمنين والكافرين في مجتمعٍ واحدٍ حقيقيّ، فقد يجمعهم مكان واحد ووطن واحد ويكون بينهم (الهدنة)، ولكنّهم لا يمكن أن يكونوا مجتمعاً واحداً من وجهة نظر الإسلام. فلا يمكن في الوحدة التنازل عن هذا الأمر؛ لأنّ الشرك ظلم عظيم، ويغفر كلّ ذنبٍ دونه:

﴿إِنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أن يُشرَكَ به وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمنْ يُشرِكْ باللهِ فَقَدِ افترى إِثْماً عَظيماً﴾[1].

وبالتالي فهو يجعل حاجزاً نفسيّاً وتناقضاً اجتماعيّاً وظلماً لا يمكن التجاوز، بل يمثّل التمزّق والاختلاف بين الناس على أساس التعدّد من التدمير، بخلاف التوحيد الذي يمثّل الوحدة الحقيقية.

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسنَةٌ في إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءاؤُاْ منْكُمْ وَمِمَّا تعْبُدُونَ مِنْ دُون اللهِ كَفَرْنَا بكُم وَبَدا بيْننا وَبيْنكُمُ العَدَاوَةُ وَالْبغْضاءُ أَبَداً حتّىٰ تُؤْمِنُواْ باللهِ وَحْدَهُ...﴾[2].

ولاشكّ أنّ هذا الموقف الّذي يذكره القرآن لإبراهيم وأتباعه من أجل التأسّي به يجسّد هذه النظريّة القرآنيّة للوحدة، ولكنّه موقف إنّما يتمّ اتّخاذه بعد إقامة الحجّة والبلاغ بالحكمة والموعظة الحسنة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُوا آباءَكُمْ وَإِخْوانَكُمْ أَوْلِياءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الكُفْرَ عَلَىٰ الإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ منْكُمْ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[3].

---

(١) النساء: ٤٨. (٢) الممتحنة: ٤. (٣) التوبة: ٢٣.

كذلك لا مجال للوحدة في نظر القرآن بين الطغاة والمساكين، والمستكبرين والمستضعفين، والظالمين والمظلومين في مجتمعٍ واحدٍ حقيقيٍّ، فقد يجمعهم ـ أيضاً ـ مكان واحد ووطن واحد، ولكنّهم ليسوا مجتمعاً واحداً في نظر الإسلام، بل يتحوّل المجتمع الى مجتمعٍ متمزّقٍ في واقعه:

﴿إِنَّ فِرْعَوْن عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُم يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

بل أنّ الإسلام فرض القتال على المستضعفين عندما يكونون قادرين على ذلك، والقتال هو النزاع والاختلاف والفرقة:

﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُون بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ*الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً﴾[3].

ومن هذا المنطلق نجد القرآن الكريم عالج بشكلٍ خاصٍّ قضيّة الوحدة، والاختلاف بين المسلمين وأهل الكتاب (أهل الديانات الإلهيّة) باعتبار توفّر القاسم المشترك بينها. فإنّ القرآن الكريم في البداية قد دعا أهل الكتاب الى دين الحقّ ـ وهو: الإسلام ـ وحثّهم على الدخول فيه:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِن

---

(١) القصص: ٤.

(٢) الحجّ: ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) النساء: ٧٥.

الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وكِتَابٌ مُبِينٌ* يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَىٰ النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

معالجة أسباب الانحراف عند أهل الكتاب:

وقد حاول القرآن الكريم أن يعالج مجمل الانحرافات وأسباب الاختلاف الّتي كانوا عليها، خصوصاً قضيّة الشرك بالله تعالىٰ ونقضهم للمواثيق؛ وذلك من أجل توحيدهم في دينٍ واحدٍ وجعلهم أُمّةً واحدة:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِنْ قَبْلُ وأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّواْ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ* لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَآئِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَىٰ ٱبْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وكَانُوا يَعتَدُونَ* كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفعَلُونَ * تَرَىٰ كَثِيراً مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[2].

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[3].

﴿لَقد أَخذنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسرائيلَ وأَرسَلنا إِليهم رُسُلاً كُلَّما جَاءَهُم رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أنفُسُهُم فَرِيقاً كَذَّبُوا وفَرِيقاً يَقتُلُونَ﴾[4].

---

(١) المائدة: ١٥ ـ ١٦.

(٢) المائدة: ٧٧ ـ ٨١.

(٣) المائدة: ١٧.

(٤) المائدة: ٧٠.

ويمكن تلخيص أهمّ هذه الأسباب بالنقاط التالية:

١ ـ الانحراف في العقيدة من خلال الكفر بآيات الله وقتل الأنبياء ، والغلوّ في العقيدة: كنسبة الولد الى الله، أو تصوّر أنّ الله ثالث ثلاثة، أو أنّ يد الله مغلولة، أو اتّخاذ الرهبان والأحبار أرباباً من دون الله، أو غير ذلك من الموارد الّتي أشار اليها القرآن الكريم.

٢ ـ التمسّك والتعصّب للأسماء والشعارات بعيداً عن الالتزامات العمليّة والسلوكيّة، كقولهم: نحن أبناء الله وأحبّاؤه، أو الزعم بأنّهم أولياء الله الّذين لا يتعرّضون الى العذاب والمؤاخذة لتمسّكهم بهذه الديانات.

٣ ـ نقض المواثيق والعهود الّتي أخذها الله عليهم في الإيمان به والدفاع عن الحقّ والمظلومين وفي التصديق بالنبيّ الأُمّيّ العربيّ.

٤ ـ الاهتمام بالمناصب والمواقع الاجتماعية، وجمع الأموال عن طريق المتاجرة بالدين وآيات الله وكلماته.

﴿وآمِنُوا بِمَا أنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[1].

٥ ـ تأويل النصوص الدينيّة وتفسيرها حسب الأهواء والآراء والأماني، وعن طريق الاجتهادات الخاطئة البعيدة عن العلم واليقين والاعتماد على الظنّ والوهم.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَايُؤْمِنُونَ * وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَىٰ

---

(١) البقرة: ٤١.

الْكَافِرِينَ﴾[1].

إطار الوحدة بين الديانات الإلهيّة:

وقد وضع القرآن الكريم إطاراً للوحدة بين أتباع الديانات الإلهيّة الى جانب محاولته لمعالجة مجمل الانحرافات الّتي أصابت الأُمم والجماعات الّتي آمنت بهذه الرسالات؛ وذلك من أجل إبقاء العلاقة النفسيّة والروحيّة بين المسلمين وأتباع هذه الديانات، وتهيئة الأرضيّة للتعايش الاجتماعيّ والسياسيّ بين هذه الديانات من ناحية، وإيجاد صفٍّ واحدٍ للمؤمنين بالله واليوم الآخر في مواجهة قوى الوثنيّة والشرك والإلحاد.

ويمكن أن نجد معالم هذا الإطار وأبعاده في النقاط التالية:

النقطة الأُولى:

الإيمان بالله الواحد، والوحي الإلهيّ، واليوم الآخر، والكتب والرسالات، حيث يمثّل هذا الإيمان الأساس المشترك لهذه الديانات كلّها. وبالرغم من الإشارات القرآنيّة الى وجود الانحراف عن هذا الأصل في بعض هذه الديانات ـ بحيث عبّر عنه القرآن الكريم بـ«الكفر» ـ ولكن يبدو أن تقويم القرآن الكريم لهذا الكفر والشرك لم يكن بالدرجة الّتي تؤدّي الى القطيعة والانفصال، ولعلّ ذلك ـ والله أعلم ـ ينطلق من: أنّ هذا النوع من الكفر والشرك ليس بالدرجة العالية من الانحراف؛ لأنّه كفر وشرك يرتبط بتصوّر الذات الإلهيّة تصوّراً منحرفاً، أو الغلوّ في فهم بعض أفراد الأنبياء والصعود بدرجاتهم الى مستوىً يجعلهم يمثّلون امتداداً لله الواحد نفسه، كما يبدو ذلك في تصوّر بعض طوائف النصارىٰ للمسيح وأمّه، بحيث تُصبح الذات

(1) البقرة: ٨٧ ـ ٨٩.

الإلهيّة ذات أبعادٍ ثلاثة، أو مراحل ثلاثة تشبه المراحل الّتي يمرّ بها بعض الموجودات البشريّة أو المادّيّة مثل: (الأب، والابن، وروح القُدُس)؛

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾(1). ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾(2). ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾(3).

ويبدو أنّ القرآن الكريم لم يستخدم كلمة «الشرك» و«المشركين» من أهل الكتاب، بل وضع «الّذين أشركوا» في مقابل أهل الكتاب، بالرغم من انتقاد القرآن الشديد لأهل الكتاب أحياناً، ووضعهم الى صفّ المشركين في إدانتهم والمصير الّذي سوف ينتهون اليه أحيانا أُخرى.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾(4) كما أنّه قرنهم في أوّل السورة.

﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾(5).

ويبدو من سياق الآيات في بعض الموارد من الآية السابقة وغيرها ومن التصريح في بعض الموارد الأُخرى وجود الفرق بين أهل الكتاب أنفسهم من اليهود والنصارى، حيث اصطفّ اليهود الى جانبٍ، فكانوا أشدّ الناس عداوةً وإيذاءً للمسلمين، شأنهم في ذلك شأن المشركين على خلاف النصارى الّذين فيهم القسّيسون والرهبان.

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا

---

(1) المائدة: ٧٣.

(2) و(3) التوبة: ٣٠.

(4) البيّنة: ٦.

(5) البقرة: ١٠٥.

وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ * وإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَىٰ الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾(١).

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَىٰ اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(٢).

﴿وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَايَشْعُرُونَ﴾(٣).

وبعد أن يستعرض القرآن الكريم مواقف طوائفِ أهل الكتاب وانحرافاتهم وما يجب على المسلمين من مواقف تجاههم يختم هذا المقطع بقوله تعالى:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أهلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ باللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾(٤).

وانطلاقاً من هذا التصوّر نجد القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب الى كلمة التوحيد باعتبارها الكلمة الجامعة، والّتي تمثّل القاسم المشترك بينهم وبين المسلمين.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِن دُونِ اللهِ فإن تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهدُوا بِأَنَّا مُسلِمُونَ﴾(٥).

كما نلاحظ القرآن الكريم يضع أهل الكتاب بأصنافهم المتعدّدة في صفٍّ واحدٍ

---

(١) المائدة: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) و(٣) آل عمران: ٧٥ و٦٩.

(٤) آل عمران. ١١٣ ـ ١١٥.

(٥) آل عمران: ٦٤.

مع المسلمين في النهايات؛ وذلك انطلاقاً من هذه الرؤية الواقعيّة، والتمييز بين بعضهم والبعض الآخر، ويضع قضيّة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح أساساً لذلك.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُم يَحْزَنُونَ﴾[1].

النقطة الثانية:

التأكيد على وحدة الرسل والرسالات. فالأنبياء وما جاءوا به من الوحي إنّما هو مصدر واحد، وهو: الله سبحانه وتعالىٰ، وهم يتحمّلون مسؤوليّةً من نوعٍ واحدٍ، وهي: مسؤوليّة إبلاغ رسالات الله، وإصلاح البشر، ودعوتهم الى الخير والهدىٰ والصلاح، وتحذيرهم من الشرّ والضلال والفساد، وكذلك قيامهم بين الناس بالعدل والقسط، وحلّ الاختلاف بالحقّ من خلال الحكم الإلٰهيّ، لا بالهوىٰ والميول والرغبات. وقد أكّد القرآن الكريم هذه الوحدة بأساليب متعدّدة.

فتارةً: يصرّح بها من خلال استعراض مسيرة الأنبياء ودعواتهم، ويختم ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هذهِ أُمَّتُكم أُمَّةً واحدةً وأنَا رَبُّكم فاعْبُدُونِ﴾[2] بعد أن استعرض القرآن الكريم الإشارة الى أعمال مجموعةٍ من الرسل، وبعد استعراض مسيرة مجموعةٍ من الرسل، حيث جاء قوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها الرُّسُلُ كُلُواْ مِن الطَّيِّباتِ واعْمَلُوا صَالِحاً إِنّي بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وإنَّ هذهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً واحِدَةً وأنَا رَبُّكُم فاتَّقُونِ﴾[3].

وأخرىٰ: بأسلوب تأكيد وحدة مضمون دعوة الأنبياء المتعدّدين عند استعراض رسالتهم الى أقوامهم، كما نلاحظ ذلك في عدّة سورٍ قرآنيّةٍ: كالشعراء وغيرها.

(١) البقرة: ٦٢. ولاحظ مثلها في اللفظ والمعنىٰ الآية: ٦٩ من سورة المائدة مع اختلافٍ يسيط.
(٢) الأنبياء: ٩٢.
(٣) المؤمنون: ٥١ ـ ٥٢.

وثالثة: بالإشارة الى أنّ العقيدة الإسلاميّة الصحيحة هي عدم التفريق بين الرسل، والإيمان بهم جميعاً مع احترامهم، والإنكار على من يفرّق بين هؤلاء الرسل؛ لأنّهم جميعاً هم رسل الله تعالىٰ:

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنزِلَ إليهِ مِن ربِّهِ والمُؤمِنُونَ كُلٌّ آمَن باللهِ وَمَلآئِكتِهِ وَكُتُبهِ وَرُسُلِهِ لَا نفرِّقُ بَيْنَ أحدٍ من رُسُلِهِ وقالُوا سَمِعنَا وأطعنَا غُفرَانَك رَبَّنا وإليكَ المَصِيرُ﴾[1].

﴿قُولُوا آمنّا باللهِ وَمَا أُنزِلَ إلينا وَما أُنزِلَ إلىٰ إبراهِيمَ وإسماعِيلَ وإسحاقَ ويَعقُوبَ والأسباط وَمَا أُوتِيَ مُوسىٰ وَعِيسَىٰ وما أُوتِيَ النَّبيُّونَ مِن رَبِّهم لا نُفرِّقُ بَينَ أحدٍ منهُم ونَحنُ لَهُ مُسلِمُونَ﴾[2].

وكذلك الآيات الشريفة في سورة النساء من (١٥٠ ـ ١٦٤) خصوصاً قوله تعالىٰ: ﴿لكنِ الرّاسِخُونَ في العِلمِ مِنهُم والمُؤمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبلكَ...﴾ الىٰ آخر الآيات.

ورابعةً: من خلال التركيز في الحديث على الأنبياء المعروفين لدىٰ أوساط أهل الكتاب وقصصهم: كآدمَ ونوحٍ وإبراهيم ويعقوبَ ويوسفَ وموسىٰ وداودَ وسليمانَ وزكريّا وعيسىٰ وغيرهم.

النقطة الثالثة:

الدعوة الى تطبيق الأحكام الإلهيّة المشتركة الثابتة في التوراة والإنجيل؛ ليتضح مدىٰ التقارب والوحدة بين هذه الأديان، خصوصاً وأنّ هذه التشريعات بعضها يكمل البعض الآخر، حيث نجد القرآن الكريم يتناول هذا الموضوع بأساليب متعددة:

---

(١) البقرة: ٢٨٥.

(٢) البقرة: ١٣٦.

أ ـ الإشارة إلى الأحكام الّتي كانت ثابتةً في الديانات السابقة، كما تمّ ذلك في الصوم والقصاص و...

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَىٰ الَّذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ﴾[1].

ب ـ المطالبة بالرجوع الى التوراة والإنجيل في فصل الاختلافات الّتي تواجه أهل الكتاب، وتشخيص الأحكام، والمقارنة بينها وبين ما هو موجود في التوراة والإنجيل.

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلّاً لِبَنِي إسرائيلَ إلّا مَا حَرَّمَ إسرائِيلُ عَلَى نَفسِهِ مِن قَبلِ أن تُنَزَّلَ التَّوراةُ قُل فَأتُواْ بِالتَّوراةِ فَاتلُوهَا إن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[2].

﴿قُل يَا أهلَ الكِتَابِ لَستُم عَلَى شَيءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوراةَ والانجيلَ وما أُنزِلَ إلَيكُم مِن رَبِّكُم...﴾[3].

﴿وَكَيفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوراةُ فِيهَا حُكمُ اللهِ ثُمَّ يَتَوَلَّونَ مِن بَعدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بالمؤمِنِينَ * إنَّا أنزَلنَا التَّوراةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أسلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأحبَارُ بِمَا استُحفِظُوا مِن كِتَابِ اللهِ...﴾[4].

﴿وَلِيَحكُم أهلُ الانجيلِ بِمَا أنزَلَ اللهُ فِيهِ وَمَن لم يَحكُم بِمَا أنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾[5].

ج ـ أُسلوب الدعوة للرجوع الى أهل الذكر والمعرفة من علماء أهل الكتاب؛ لتبيُّن الحقائق الّتي جاء بها الإسلام بعد تذكيرهم بها.

---

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٣.

(٣) المائدة: ٦٨

(٤) المائدة: ٤٣ و٤٤.

(٥) المائدة: ٤٧.

﴿وَمَا أَرسَلنَا مِن قَبلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيهِم فَاسئَلُوا أَهلَ الذِّكرِ إِن كُنتُم لا تَعلَمُونَ﴾[1].

﴿وَمَا أَرسَلنَا قَبلَكَ إِلاّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيهِم فَاسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُم لاَ تَعلَمُونَ﴾[2].

النقطة الرابعة:

الـدعوة الى التسليم والقبول بالرسالة الإسلاميّة وأُصولها الإلهيّة، واحترام النبيّ الأُمّيّ العربيّ المتمثّل برسول الله صلّىٰ الله عليه وآله، حيث إنّ الإسلام يعترف بشكلٍ طبيعيّ بالرسالات السابقة والأنبياء السابقين، وبالتالي بأقوامهم وأتباعهم الّذين آمنوا بهم، وباعتباره صاحب الرسالة الخاتمة فلابدّ له من تصديق الرسالات السـابقة في الوقت الّذي يمثّل الهيمنة عليها وإكمالها، وتصحيح الانحرافات الّتي طرأت عليها من خلال التراكم الزمنيّ والتأريخيّ، والرواسب والمخلّفات الاجتماعيّة والقوميّة والانحطاط الأخلاقيّ.

وقد توسّل القرآن الكريم الى هذه الدعوة بأساليب متعدّدةٍ أيضا:

أ : إرجاع الإسلام الى الأصل الإبراهيميّ، والتأكيد على موقع إبراهيم ـ عليه السلام ـ في الرسالة الإسلاميّة باعتباره أبُ الأنبياء والإسرائيليّين،ومن النبيّ الّذي تلتقي به الرسالات السماويّة. ومن هنا جاء التأكيد على أنّ اسم الإسلام كان من إبراهيم عليه السلام، وأنّه كان مسلماً حنيفاً، ولم يكن يهوديّاً ولا نصرانيّاً.

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجتَبَاكُم وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ المُسلِمِينَ مِن قَبلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيكُم وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...﴾[3].

---

(١) النحل: ٤٣. (٢) الأنبياء: ٧. (٣) الحجّ: ٧٨.

﴿يَا أَهلَ الكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّورَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعدِهِ أَفَلا تَعقِلُونَ * هَا أَنتُم هَؤُلاَءِ حَاجَجتُم فِيمَا لَكُم بِهِ عِلمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيسَ لَكُم بِهِ عِلمٌ وَاللهُ يَعلَمُ وَأَنتُم لاَ تَعلَمُونَ * مَا كَانَ إِبرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسلِماً وَمَا كَانَ مِنَ المُشرِكِينَ﴾(١).

ب : دعوة أهل الكتاب للاعتراف بالنبيّ ورسالته من خلال التأكيد على بشارة الأنبياء والكتب السماويّة به، حيث تمّت الإشارة في القرآن الكريم الى هذه الحقيقة في عدّة موارد:

منها: ما ورد في سورة الأعراف في سياق الأحاديث عن موسىٰ ودعائه الله تعالىٰ: ﴿وَاكتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنيَا حَسنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيكَ﴾ من قول الله تعالى في جوابه: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ فَسَأَكتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكتُوباً عِندَهُم فِي التَّورَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأمُرُهُم بِالمَعرُوفِ وَيَنهَاهُم عَنِ المُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنهُم إِصْرَهُم...﴾ الى قوله تعالىٰ: ﴿وَمِن قَومِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهدُونَ بِالحَقِّ وَبِهِ يَعدِلُونَ﴾(٢).

ومنها: ما ورد في سورة الصفّ من قوله تعالىٰ على لسان عيسىٰ بن مريم، بعد الإشارة الى موقف قوم موسىٰ وقوم عيسىٰ منهما: ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأتِي مِن بَعدِي اسْمُهُ أَحمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحرٌ مُبِينٌ﴾(٣).

ومنها: ما ورد في سورة البقرة من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُم كِتَابٌ مِن عِندِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُم وَكَانُوا مِن قَبلُ يَستَفتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعنَةُ اللهِ عَلَى الكَافِرِينَ﴾(٤).

---

(١) آل عمران: ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٩.

(٣) الصفّ: ٦.

(٤) البقرة: ٨٩.

ومنها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْتُكُم مِن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُم رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُم لَتُؤمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ وقَالَ ءَأَقْرَرتُم وَأَخَذتُم عَلَى ذَلِكُم إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرنَا قَالَ فَاشهَدُواْ وَأَنَا مَعَكُم مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[١].

ج: مناقشه الأفكار المختلفه والمهمّة عند أهل الكتاب، وإرجاعها الى أُصولها الصحيحة، وتذكيرهم بما يخصّون من الكتاب، كما هو الحال في فكره تولّد المسيح من غير أبٍ، والّتي كانت سبباً لإثاره الاتّهام تجاهه عند اليهود، والاعتقاد بأنّه تجسيد للإله عند النصارى.

﴿يا أَهْلَ الكِتَابِ قَد جَاءَكُم رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُم كَثِيراً مِمَّا كُنتُم تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعفُواْ عَن كَثِيرٍ قَد جَآءَكُم مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾[٢].

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣].

﴿لَقَد كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابنُ مَريَمَ قُل فَمَنْ يَملِكُ مِنَ اللهِ شَيئاً إِن أَرَادَ أَن يُهلِكَ المَسِيحَ ابنَ مَريَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الأَرضِ جَمِيعاً وَللهِ مُلكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا يَخلُقُ ما يَشَآءُ واللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾[٤].

وكذلك فكره: أنّ اليهود والنصارىٰ هم أبناء الله وأحبّاؤه، وأنّهم لا يتعرّضون للعذاب والعقاب:

﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحنُ أَبنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُل فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَل أَنتُم بَشَرٌ مِمَّن خَلَقَ يَغفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وللهِ مُلكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا وإِلَيهِ المَصِيرُ﴾[٥].

(١) آل عمران. ٨١

(٢) المائده ١٥

(٣) آل عمران ٥٩.

(٤) و(٥) المائده ١٧ و١٨.

﴿قُل يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمتُم أَنَّكُم أَولِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوا المَوتَ إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[1].

وكـذلـك: فكرة الفقر والبخل الإلهيّ الّتي كان يقول بها اليهود: ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغلُولَةٌ غُلَّت أَيدِيهِم وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيفَ يَشَاءُ﴾[2].

﴿لَقَد سَمِعَ اللهُ قَولَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحنُ أَغنِيَاءُ سَنَكتُبُ مَا قَالُوا وَقَتلَهُمُ الأَنبِيَاءَ بِغَيرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَت أَيدِيكُم وَأَنَّ اللهَ لَيسَ بِظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ * الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ عَهِدَ إِلَينَا أَلَّا نُؤمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأتِيَنَا بِقُربَانٍ تَأكُلُهُ النَّارُ قُل قَد جَاءَكُم رُسُلٌ مِن قَبلِي بِالبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلتُم فَلِمَ قَتَلتُمُوهُم إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[3].

النقطة الخامسة:

الاعـتراف بالـوجـود الدينيّ والاجتماعيّ لأصحاب هذه الديانات ضمن المجتمع الإسلاميّ، سواء على مستوى علاقات المواطنة، أو العلاقات الاقتصاديّة، أو علاقـات الأسرة والروابط الاجتماعيّة، كما تدلّ على ذلك بعض الآيات الكريمة، ويؤكّـده التعـامـل السياسيّ في الـدولة الإسلاميّة، واتّفاقيّات المواطنة الّتي تسمّى بـ«الجزية»، وإبقاء وجودهم الدينيّ من المعابد والشعائر الدينيّة والأحكام في الأحوال الشخصيّة، وكـذلك إبقاء الأراضي المفتوحة عنوةً في أيديهم، وفتح الأبواب لهم في مختلف المجـالات الاقتصـاديّة والعلميّة والثقـافيّة. فمن الآيات الّتي تنـاولت هذا الموضوع هي «آية الجزية»:

---

(١) الجمعة: ٦.

(٢) المائدة: ٦٤.

(٣) آل عمران: ١٨١ ـ ١٨٣.

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1] فإنّ هذا الاستثناء لا يشمل المشركين ولا غيرهم من الملحدين المرتدّين،خصوصاً وأنّها جاءت في سياق البراءة من المشركين:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2].

فإنّ هذه الآية تُشير الى العلاقات التجاريّة في قوله تعالىٰ ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾. وكذلك العلاقات الزوجيّة، خصوصاً اذا قارنّاها بالموقف من المشركين في قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[3].

﴿وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِن مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[4].

كما يؤكّد القرآن الكريم في بعض الآيات على الجانب الروحيّ والعاطفيّ الموجود في أوساط بعض أهل الكتاب: كالنصارى، كما أشرنا الى ذلك في آية سورة المائدة، وكما في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[5].

---

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٤) البقرة: ٢٢١. (٥) الحديد: ٢٧.

إنّ هذه النقاط الخمس الّتي ذكرناها إن وضعنا بعضها الى جانب الآخر وجدنا أنّ القرآن الكريم في الوقت الّذي كان يسعىٰ الى تصحيح انحرافات أهل الكتاب ودعوتهم لدخول الإسلام والالتزام بدين الحقّ في نفس الوقت كان يسعىٰ أيضاً لإيجاد صفٍّ واحدٍ من المؤمنين بالله والوحي والرسالات واليوم الآخر؛ ليكونوا في مواجهة صفّ الشرك والوثنيّة والإلحاد، ولولا موقف جهود الجزيرة العربيّة من ناحيةٍ وموقف الطغاة الحاكمين في أوساط النصارىٰ والمجوس لوجدت هذه الدعوة آذاناً صاغيةً في أوساط أهل الكتاب من اليهود والنصارىٰ والمجوس والصابئة.

ويؤكّد هذا الفهم التعاطف النفسيّ والروحيّ الّذي كان يشعر به المسلمون تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارىٰ منهم، كما تشير الى ذلك القصّة الّتي تشير اليها الآية في أوّل سورة الروم: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِن بَعدِ غَلَبِهِم سَيَغلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[1]، حيث يذكر التأريخ: أنّ المشركين أظهروا الشماتة، وأثاروا الشبهات حول الإسلام عندما تعرّض الروم الى هزيمةٍ على أيدي الفرس، حيث كانوا يُصنَّفون الى جانب الوثنيّين لعبادتهم النار، بخلاف الروم النصارىٰ.

وكذلك القصّة الّتي تُحدِّثنا عن موقف مَلك الحبشة تجاه المسلمين، ورفضه لطلب المشركين تسليم المسلمين اليهم، وبعد ذلك الرعاية الخاصّة الّتي وجدها المسلمون في الحبشة. كما يؤكّد ذلك تعايش أهل الكتاب بشكلٍ عامٍّ، وخصوصاً النصارىٰ منهم مع المسلمين في مختلف أدوار الدولة الإسلاميّة وأقطارها، بحيث كانت تتمّ الرعاية لهم والتعايش معهم أحياناً أكثر من رعاية بعض فرق المسلمين المعروفة.

وهذا الفهم يفرض علينا في هذا العصر موقفاً سياسيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارىٰ منهم في العالم المسيحيّ، والكنائس المختلفة المتعدّدة، وضرورة التمييز بين الموقف الاستعماريّ أو الصليبيّ لهذا العالم، والحقيقة

---

(١) الروم : ١ ـ ٢.

الـدينيّة والثقـافيّة له، وبالتالي: السعي الى تبيّن القواسم المشتركة، ومعالم الوحدة الحقيقية، كما صنع القرآن الكريم ذلك في الصدر الأوّل، فإنّه لم يخلط بين المواقف الحاقدة لبعض أهل الكتاب، وكذلك الانحرافات العقائديّة والأخلاقية والسياسيّة، والمواقف المتعاطفة والأفكار المشتركة.

ويمكن الانطلاق في ذلك من منطلقين واقعيّين في هذا العصر:

الأول: منطلق الإيمان بالله، والقضيّة الروحيّة والمعنويّة الّتي تمثّل قضيّةً مشتركة.

الثاني: قضيّة حقوق الإنسان، حيث جاء الإسلام بالكثير من هذه الحقوق، بل تقدّم البشريّة في مجال طرحها والاهتمام بها وتطويرها، وكانت الرسالة الإسلاميّة دعوةً عالميّةً ذات طابعٍ سياسيّ إنسانيٍّ وجهاديٍّ لإحقاق هذه الحقوق.

روي عن الرسول الأعظم ـ صلّى الله عليه وآله ـ: « لا تختلفوا، فإنّ من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا » / عوالي اللئالي العزيزية ٤ : ٢٩٧

أُسُس التقريب وسُبُلُه

سماحة الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب
بين المذاهب الإسلامية

إنّ الكلام في هذا البحث يشتمل علىٰ قسمين هما: أُسس التقريب، وسُبُل التقريب.

أمّا أسس التقريب فالمراد بها: الأُصول الّتي يعتمد عليها التقريب بين المذاهب، وهي أُمور:

الأمر الأول : من الأُمور الّتي لا يشكّ فيها مسلم هي: أنّ الأُمّة الإسلامية بجميع مذاهبها وأقوامها وشعوبها أُمّة واحدة، وأنّ الوحدة هي ركن من أركان الإسلام. وما أجمل ما قاله الإمام كاشف الغطاء داعية الوحدة الإسلاميّة: (بني الإسلام علىٰ

كلمتين، كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة). وأنّ المسلمين ما وصلوا ولن يصلوا الى تحقيق أهداف الإسلام السامية إلّا بالوحدة، وأنّ عزّ المسلمين ومجدهم رهين وحدتهم، وليس بعد اختلافهم وتنازعهم إلّا ضعف الشوكة وحلول الوهن بهم.

الأمر الثاني : أنّ الأُصول الأساسيّة للإسلام لا خلاف فيها ـ والحمد لله ـ بين المسلمين، فكلّهم يعتقدون بتوحيد الربّ تعالىٰ، وبنبوّة نبيّنا محمّدٍ والأنبياء قبله ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وبالمعاد، والجنّة والنار، وبالصلاة والصوم، والحجّ والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ كتابهم واحد، وقبلتهم واحدة، الىٰ غير ذلك من أركان العقيدة والعمل. وأنّ هذه الأُصول المتّفق عليها والمشتركة بين المذاهب الإسلاميّة هي بالذات ملاك الأُخوّة الإسلاميّة، ومعيار وحدة الأُمّة، دون غيرها من المسائل المختلف فيها والآراء الخاصّة بكلّ مذهبٍ، التي تدخل في معايير المذاهب نفسها دون أصل الإسلام.

الأمر الثالث : أنّ دعوة الناس إلىٰ وحدة الأُمّة لا يُعنىٰ بها: رفض المذاهب كلّها أو بعضها، كما لا يراد بها: إدغام المذاهب والمساومة عليها، وذلك بأخذ شيءٍ من كلّ مذهبٍ ورفض شيءٍ بحيث تكون الحصيلة صفقة مرضيّة لأتباع المذاهب. كما لا يُعنىٰ بها: تبديل مذهبٍ بمذهبٍ، أو إحداث مذهبٍ جديدٍ في الإسلام، كما لا يُعنىٰ به: الاكتفاء بالمشتركات ورفض موارد الاختلاف والإعراض عنها تماماً.

نعم، لا يُراد بالوحدة والتقريب شيئاً من هذه الوجوه المتصوّرة الّتي ربّما يوجد لكلٍّ منها أنصار بين المسلمين الّذين يدعون إلىٰ وحدة الأُمة. فإنّا نعتقد أنّ هذه كلّها أحلام كاذبة وآراء باطلة، ونرفض كلّ هذه الفروض والصور المحتملة لأنّها ليست عمليّةً، ولا سبيلَ إلىٰ تحقيقها أصلاً وبتاتاً. والذي يدعو إلىٰ واحدةٍ منها لا يصل إلىٰ تحقيقها، بل يزيد في الطنبور نغمةً أُخرىٰ، ويوسّع شقّة الخلاف والخصام بين الأنام.

وإنّما السبيل الوحيد الذي نتبنّاه ـ اقتداءً بالسلف الصالح من علماء المسلمين

والنخبة من المصلحين في العالم الإسلاميّ والذي كان يدعو إليه الإمام الراحل الخمينيّ رضوان الله تعالى عليه ويركّز عليه خلَفه الصالح الإمام الخامنئيّ حفظه الله ـ هو التأكيد والركون الى المشتركات في حقل العقيدة والشريعة باعتبارها الأُصول الأساسيّة للإسلام، وكونها ـ كما قلنا ـ معياراً للأُخوّة الإسلاميّة ووحدة الأُمّة. هذا مع الاحتفاظ بالمذاهب والاحترام المتقابل بين أتباعها فيما وراء هذه الأُصول من المسائل الجانبيّة الفرعيّة التي يسوغ الخلاف فيها في إطار الدليل والبرهان، والتي تعتبر غير ضروريةٍ، ويكون باب الحوار والاجتهاد فيها مفتوحاً.

إنّ الاختلاف في مثل هذه المسائل مقبول ولا ضيرَ فيه، بل لا مناص منه، فلكلّ ذي رأيٍ رأيه ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1] أي: للرحمة، أو للاختلاف على الخلاف حسب تعبير الإمام كاشف الغطاء في إحدىٰ مقالاته.

الامر الرابع : قد تبيّن مما سبق أنّ المراد بالمذاهب الإسلاميّة: هي المذاهب التي تؤمن بتلك الأُصول الأساسيّة العقائديّة والعمليّة التي يلتزم أتباعها بالعمل بها بحيث يمكن أن يدخلوا في إطار الأُمّة الإسلاميّة ويُعَدّوا مسلمين، والّذين ينكرون أصلاً من تلك الأُصول فنحن لا ندعوهم إلّا الى الأخذ بما أخذ به إخوانهم المسلمون ليدخلوا في زمرة الأُمّة الإسلاميّة.

الامر الخامس : لابدّ من تعيين المشتركات والأُصول الأساسيّة للإسلام ـ وإن كانت معلومةً إجمالاً ـ من قبل نُخبةٍ من علماء المذاهب الإسلاميّة في مؤتمرٍ عامٍّ، وفي لجان تخصّصيّة مهمّتها تشخيص الأُصول المتّفق عليها؛ لتكون معياراً للحكم علىٰ من لا يلتزم بها، أو بشيء منها بأنه خارج عن الأُمّة أو انه غير مسلم.

الامر السادس : مادام لم يوضّح ويحدّد هذا المعيار (الكفر والإيمان) فليس

---

(١) هود: ١٩.

لأحدٍ رَمْيَ الآخرين بالكفر، كما أنّه لا يجوز المسارعة في الحكم به على أهل القبلة وعلى كلِّ مَن التزم بالأُصول الإسلاميّة المتّفق عليها، وحتّىٰ لو شُكّ في التزامه بها، بل ويجب الاجتناب بشكل قاطعٍ عن تشكيل محكمةٍ من قبلنا لتقسيم الجنّة والنار بين المسلمين، ولكن وجب أن نوكل هذا الأمر الىٰ الله تعالىٰ، فإنّه الحَكَم العدل بين عباده ﴿وإنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُم بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

الأمر السابع : المسائل الخلافيّة يجب أن تُبيّن على يد علماء المذاهب واعتماداً على المصادر المعتبرة عندهم، ولا يجوز الاستناد الى الإشاعات والأقوال غير المسندة، أو الى ما يروّجه أعداء كلّ مذهبٍ جهلاً وكذباً ضدّ الآخرين، ولا الاستناد الى أقوال وأفعال الجهّال من أتباع كلّ مذهبٍ ممّا يرفضه علماء ذلك المذهب والخبراء بأسراره.

الأمر الثامن : ينبغي اتّخاذ منطوق أقوال المذاهب ملاكاً للحكم عليها، ولا ينظر الى مستلزَمات تلك الأقوال ممّا يرفضها أصحاب المذاهب، وعلى سبيل المثال: لو قال أحد المذاهب بأنّ الله يُرىٰ في الآخرة لا يسوغ لنا أن نحمّل هذه العبارة ما يستلزمها عقلاً (وهو أنّ الله جسم) مادام أئمّة هذا المذهب ينكرون ذلك صراحةً (وقد أنكروه بالفعل): إمّا بادّعاء عدم الاستلزام ابتداءً، أو بتوجيه الرؤية الى نحوٍ من العلم والإدراك الباطنيّ، فإنّ القول بالتجسّم للذات الإلٰهيّة مرفوض لدىٰ المذاهب المعروفة بين المسلمين، ويعدّ هذا من جملة الأُصول الأساسيّة للتوحيد، ولهذه المسألة أمثلة شتّىٰ في أكثر المذاهب لا مجال للخوض فيها.

الأمر التاسع : أن لا نجعل المسائل الخلافيّة الجانبيّة في نفس درجة أهمّيّة المسائل الأُصوليّة المتّفق عليها، ممّا قد يؤدّي الى سيطرة الفروع على الأُصول في زحمة الاختلافات الفرعيّة، بل يجب نسيانها مؤقّتاً إذا زاحمت المسائل الأساسيّة؛ لئلّا تصرِفُنا عن الاهتمام بتلك الأُصول، غافلين عنها ومشتغلين عن الأهمّ بغيره.

الأمر العاشر والأخير : *السعي لفتح باب الاجتهاد في كلّ المذاهب الإسلاميّة، وفي كل الأبعاد ـ بالنسبة الى المسائل الخلافيّة غير الضروريّة ـ لكي تكون أبواب*

البحث فيها مفتوحةً على أساس الالتزام بالحقّ والاحتجاج بالدليل، وتكون القلوب مفتوحةً ومستعدّةً لقبول ما انتهىٰ اليه البحث حسب الدليل، مع رعاية جانب الإنصاف وأدب الجدال بالتي هي أحسن، ومع النظر الى تلك المسائل الخلافيّة من منظار التقريب والتحبيب سعياً الى الوفاق مهما أمكن، لا من منظار الخلاف والخصام سعياً الى الشقاق.

أمّا سُبُل التقريب: فهي كما نذكرها في المجالات التالية:

أوّلاً: مجال القرآن والتفسير.

ثانياً: مجال الروايات والأحاديث.

ثالثاً: مجال الرجال والتراجم والتأريخ.

رابعاً: مجال الكتب والمؤلّفين.

خامساً: مجال الكلام والمناظرة والمِلل والنِحل.

سادساً: مجال الفقه والاجتهاد.

سابعاً: مجال أهل البيت وسُلالة السادات.

ثامناً: مجال الصحابة والتابعين.

تاسعاً: مجال السياسة والحكومة.

عاشراً: مجال الثقافة والتراث. واليك تفصيل هذه المجالات.

أوّلاً: في مجال القرآن والتفسير:

١ ـ الاهتمام بالمباحث القرآنية العامّة والمشتركة بين المسلمين في المجالات المختلفة: العلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

٢ ـ الاهتمام بحفظ سياق الآيات الّتي تشترك المذاهب جميعاً في مفاهيمها.

٣ ـ الاهتمام بجميع الآراء التفسيريّة، وحفظ الحياد والابتعاد التامّ عن الجدال المذهبيّ المقيت.

٤ ـ عدم فرض رأي مذهبٍ معيّنٍ على القرآن الكريم استناداً الى تأويل وفهم ذلك المذهب للقرآن.

٥ ـ التفريق بين تأويل القرآن وتفسيره، وعدم الاستناد الىٰ التأويل لغرض إثبات العقيدة لمذهبٍ معيّن.

٦ ـ عدم الاعتماد على قطعيّة أسباب نزول الآيات القرآنيّة، ونقد ما خالف السياق القرآنيّ، وما فقد الدليل القطعي منها.

ثانياً: في مجال الروايات والأحاديث:

١ ـ الاستناد الى الروايات المشتركة المتّفق عليها بين المذاهب، والسعي لجمع هذه الروايات.

٢ ـ الاستناد الى الأحاديث النبويّة المرويّة من طرق الفريقين.

٣ ـ نقد الأحاديث وفق المعايير العلميّة من دون فرقٍ بين مذهبٍ وآخر.

٤ ـ موازنة ومقايسة الروايات مع القرآن وأُصول الإسلام المتّفق عليها.

٥ ـ إهمال الروايات التي تُثير التعصّب والاختلاف، ولا ضرورة في نقلها.

٦ ـ الاهتمام بالروايات والتواريخ الدالّة على العلاقات الحسنة بين أئمّة المذاهب والسلوك الحسن مع بعضهم البعض.

٧ ـ متابعة الإجازات المتبادلة بين محدّثي المذاهب المختلفة والشهادات ورسائل الودّ والاحترام بينهم.

ثالثاً: في مجال الرجال والتراجم:

١ ـ الاطّلاع على الرواة المشتركين بين الفريقين والمقبولين عندهم، والاستناد الى رواياتهم.

٢ ـ معرفة الرواة من الشيعة في كتب أهل السنّة، وبالعكس، ودراسة رواياتهم.

٣ ـ الاطّلاع على الرواة الضعاف وأصحاب الروايات المختلفة في عامّة

المذاهب ونقد رواياتهم.

٤ ـ الاطّلاع على الصحابة، والتابعين، ورجال الحديث البعيدين عن الأحداث السياسيّة، والّذين نقلوا فضائل أهل البيت عليهم السلام.

٥ ـ العناية بالنماذج التأريخيّة المشيرة الى حسن علاقات علماء المذاهب مع بعضهم.

٦ ـ العناية بتراجم علماء المذاهب المختلفة المقرونة بالإكرام والتبجيل في كتب الفريقين على السواء.

رابعاً: في مجال الكتب والمؤلّفين:

١ ـ الاهتمام بكتب وكتابات العلماء الّذين يميلون الى روح التقريب والاعتدال في الرأي، والقائلين باحترام المذاهب الأُخرى، مثل: العالم الكبير الإماميّ أمين الإسلام الطبرسيّ وكتبه.

٢ ـ العناية بنشر وتعريف الكتب التي أُلِّفَت من قبل علماء مذهبٍ معيّنٍ، وشُرِحَتْ وحُشِّيَتْ، وحُقِّقَتْ وَنُشِرتْ، مقرونةً بالإكرام والتبجيل لمؤلِّفيها من قبل علماء مذهبٍ آخر.

٣ ـ الاهتمام والعناية بالكتب الدراسيّة الّتي لا تزال تُدرّس في الحوزات العلميّة (المدارس الدينيّة) بغضّ النظر عن مذهب مؤلّفي هذه الكتب.

خامساً: في مجال الكلام والمناظرة:

١ ـ تؤخذ عقائد كلّ مذهبٍ عن طريق الكتب المعتبرة والعلماء المعتبرين في ذلك المذهب، ولا يُستند الى الشائعات والأقوال الشاذّة والنادرة، والى قول ومعاملة العوامّ، ونقل خصوم ذلك المذهب.

٢ ـ يجب مراعاة الأمانة والآداب والإنصاف عند نقل ونقد الآراء.

٣ ـ يعتمد على منطوق الأقوال المتّفق عليها من جميع المذاهب، ولا يعتمد على المفاهيم ودلالاتها المرفوضة من قبل تلك المذاهب، والامتناع عن نسبتها اليهم.

٤ ـ النفي والإثبات لعقيدة ما من قبل علماء مذهبٍ معيّنٍ ينبغي أن يُقبل منهم على السوآء، ولا يُصّر على نسبة ما يرفضونه الى المذهب، كما هو شائع في جملةٍ من المسائل.

٥ ـ إنّ المعيار في عقائد الإماميّة هو منهج المتكلّمين والفقهاء المجتهدين منهم، والآراء المتّفق عليها والمشهورة لديهم، وليست الشاذّة والنادرة منها، ولا الأقوال النابعة من النظرة الشخصيّة والطائفيّة والروايات غير المعوّل عليها. وعند أهل السنّة كذلك. فإنّ المعيار هو آراء أهل الخبرة من المذاهب، وليس بدع السلفيّة وأهل الحديث الذين يُنكرون المذاهب أصلاً، ولا يعتمد على الشائعات والأقوال النادرة عندهم.

٦ ـ في البحوث والمناظرات يجب مراعاة احترام أئمّة المذاهب، والعلاقة العاطفيّة الّتي تربطهم بمتعلّقيهم والتابعين لهم، وأن لا تؤدّي هذه البحوث والمناظرات الى عواقب سيّئةٍ بين المذاهب، وإلّا فالإمساك عنها هو المتعيّن.

٧ ـ عدم طرح القضايا والخلافات الهامشيّة القديمة من جديدٍ، وتُدرس بدلها المسائل المهمّة والحيويّة والعمليّة في العالم الإسلاميّ.

٨ ـ مراعاة أُسلوب الحوار والجدال الحسن، وأن يكون هدف البحث هو الوصول الى الحقّ والحقيقة، لا أن تتحوّل ساحة الحوار الى ميدانٍ للسباق والمشاجرة.

٩ ـ يجب أن يسود جوّ البحث حكم الدليل والبرهان والاجتهاد الهادف دون سواه.

١٠ ـ الابتعاد عن الكذب والافتراء وهتك حرمة الآخرين، ولا يجوز الاستفادة من الألاعيب السياسيّة والطائفيّة والتزوير.

١١ ـ النظر الى المذاهب الإسلاميّة باعتبارها مراكز إشعاعٍ ومدارس علميّة وفكرية في نطاق الإسلام، من دون جعلها بؤراً لزرع الطائفيّة.

١٢ ـ الاهتمام بالسلوك الخاصّ لأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تجاه أئمّة باقي المذاهب الإسلاميّة ومن خالفهم في الرأي.

١٣ ـ الإحساس بالمسؤوليّة المُلقاة علينا.أثناء طرح المسائل الخلافيّة التي يكون ضررها أكثر من نفعها.

١٤ ـ مراعاة الأهمّ فالأهمّ عند طرح القضايا الإسلاميّة والبحوث العلميّة، أو عند الكتابة والخطابة والتدريس.

١٥ ـ أن لا تغلب الاختلافات المذهبيّة على الأُصول الجامعة بين المذاهب، وأن لا يُقدّم المذهب على الإسلام بحالٍ.

١٦ ـ عند البحث في المسائل الخلافيّة يجب التركيز على النقاط الإيجابيّة المتّفق عليها بين الطرفين، فمثلاً: عند البحث عن مسألة الخلافة والإمامة ـ وهي أُمّ المسائل بين الشيعة والسنّة ـ نرىٰ اتّفاقهم على ضرورة وجود حكومةٍ إسلاميّةٍ، وهي مسألة أصبحت في طيّ النسيان، والخلاف في مسألة الجبر والاختيار يتضمّن اتّفاق الطرفين على تنزيه الباري ـ عزّ وجلّ ـ عن الظلم والعجز...وهكذا.

١٧ ـ يجب على أتباع المذاهب أن يسلّموا أنّ الدفاع عن مذهبٍ ما بالطرق الهادئة والبعيدة عن الضوضاء أصوب وأقرب الى المصلحة الإسلاميّة العليا، وأنّ أتباع أهل البيت ـ عليهم السلام ـ والسائرين على نهجهم أولىٰ من غيرهم في مراعاة هذا الجانب.

١٨ ـ الابتعاد عن التعصّب المذهبي، وتجنّب الانشقاق داخل الفرق الإسلاميّة كما حدث في التأريخ الإسلاميّ المسطور وذُكر في كتب المِلل والنِحل، وأن لا ينظر الى الاختلاف الجزئيّ على أنّه منشأً وسببٌ لإيجاد الفرق.

١٩ ـ الترحيب بالمباحثة والحوار الهادف والبنّاء بين المذاهب الإسلاميّة.

٢٠ ـ إعطاء الفرصة لجميع المذاهب للدفاع عن نفسها، ودفع الاتّهامات والشبهات الواردة في شأنها، وهذا بحدّ ذاته يعتبر خطوةً عمليّةً في طريق المعرفة

الصحيحة للمذاهب ورفع الالتباسات حولها.

سادساً: في مجال الفقه والاجتهاد:

١ ـ التعرّف على الآراء المشتركة للمذاهب ومقايستها مع نسبة المسائل الخلافيّة.

٢ ـ العناية بالفقه المقارن على مستوى جميع المذاهب الفقهيّة.

٣ ـ التعرّف على أُصول الاختلافات مع مراعاة حسن النيّة والإنصاف، وتعيين حدود كلّ مسألةٍ من المسائل المتّفق والمختلف عليها، وتقريب وجهات النظر، ورفع المشاجرات اللفظيّة والاصطلاحيّة.

٤ ـ السعي الى فتح باب الاجتهاد في جميع المذاهب الفقهيّة.

٥ ـ المقارنة بين المباني وطريقة الاستنباط والاصطلاحات الأُصوليّة عند المذاهب الفقهيّة.

٦ ـ العناية بجميع الروايات المعتمد عليها من قبل المذاهب، والمقايسة فيما بينها وعرضها على القرآن.

٧ ـ نشر وتحليل الكتب الخلافيّة المتداولة، واختيار أفضل السُبُل لطرح هذه المسائل من جديد.

٨ ـ التعاون الفكريّ المشترك، والسعي من قبل علماء المذاهب للإجابة على المسائل الفقهيّة المستحدثة في مجالات الحياة البشريّة وحلّ ما أُشكِل منها.

٩ ـ الاهتمام بالمؤتمرات المرحليّة واللجان الفقهيّة الثابتة على مستوى العالم الإسلاميّ، ونشر بحوث هذه المؤتمرات.

١٠ ـ فتح باب المحاورات الفقهيّة البنّاءة بين العلماء والتجمّعات العلميّة في العالم الإسلاميّ.

سابعاً: في مجال أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وسلالة السادات:

١ ـ التأكيد على أنّ اتّفاق عامّة المسلمين على الحبّ والولاء لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ واعتبار مظلوميّتهم هي القاعدة القويّة لائتلاف الفرق الإسلاميّة.

٢ ـ متابعة المعالم والدلائل والنماذج البارزة لولاء أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في البلدان الإسلاميّة، وخصوصاً في مصر والسودان والمغرب، وفي شبه القارّة الهنديّة وإيران.

٣ ـ التأكيد على أنّ الاختلاف في وجهات النظر إنّما حدث في مقام القيادة السياسيّة والعلميّة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وليس في فضائلهم وطريقتهم الحقّة.

٤ ـ تقييم النظريّة المشهورة لآية الله البروجردي القائله بأنّ: «المصلحة هي التأكيد على القيادة العلمية لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وعلى حديث الثقلين»، دون القيادة السياسيّة الّتي هي في ذمّة التأريخ. فهل وجهة النظر هذه تتلاءم مع وجهة نظر الجمهوريّة الإسلاميّة القائمة على التبنّي لنظريّة ولاية الفقيه أم لا؟

٥ ـ إنّ بُغضَ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ أمر مردود، بل هو كفر عند غالبيّة المسلمين، فهل سبب النجاة هو حبّهم فحسب؟ أم هو موالاتهم بالمعنىٰ الخاصّ عند الإماميّة؟

٦ ـ التنبيه على عمق الأواصر النَّسَبية بين أهل البيت ـ عليهم السلام ـ والصحابة والعلاقة العاطفيّة بينهم.

٧ ـ ملاحظة أنّ الأسماء الخاصّة بأهل البيت ـ عليهم السلام ـ هي أكثر شيوعاً بين المسلمين من أسماء بقيّة الصحابة والخلفاء.

٨ ـ الاهتمام بمعرفة سلالة السادة من آل الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ في العالم الإسلامي، وجمع المعلومات حول أنسابهم، وإحياء مسألة نقابات الأشراف الّتي أصبحت في طيّ النسيان.

٩ ـ الانتباه الى أنّ طرق الصوفيّة الرائجة عند أهل السنّة ـ وهي كثيرة جدّاً ـ يرجع أصلها ـ حسب اعتقادهم ـ الى أهل البيت عليهم السلام، وأنّ ولاء أتباع هذه الطرق لأهل البيت شيء واضح، والملاك عندهم في قبول وترجيح شيخ الطريقة هو انتسابه للإمام الحسن، أو الإمام الحسين عليهما السلام، أو لكليهما.

١٠ ـ ملاحظة أنّ الكتب الكثيرة في فضائل أهل البيت عليهم السلام ـ والتي أُلّفت من قبل علماء أهل السنّة ـ تدلّ على حسن اعتقاد هؤلاء وولائهم لآل البيت عليهم السلام.

١١ ـ ملاحظة أنّ المراقد والمزارات الخاصّة بأهل البيت عليهم السلام ـ رغم كثرتها وانتشارها في شرق العالم الإسلاميّ وغربه ـ تتمتّع باحترامٍ وتقديسٍ خاصٍّ عند جميع المسلمين، وخصوصاً في مصر وسورية والعراق.

١٢ ـ ملاحظة أنّ بعض أهل السنّة يُحيون كلّ عامٍ مراسم العزاء في اليوم العاشر من المحرّم ويشتركون فيها كإخوانهم الشيعة على السواء، ويعتبرون مأساة كربلاء كارثةً إسلاميّةً كبرى حلّت بالمسلمين.

ثامناً: في مجال الصحابة والتابعين:

١ ـ من المسلَّم به أنّ الحوادث التأريخيّة الّتي وقعت في صدر الإسلام أصبحت تمتاز برؤىً مختلفةٍ من قبل الفرق الإسلاميّة بالنسبة للصحابة والتابعين، وهي من أكبر المشاكل الّتي واجهت وتواجه الوحدة الإسلاميّة والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة في الماضي والحاضر.

٢ ـ في هذا المجال يجب اختيار الأُسلوب الحكيم عند التعرّض للصحابة والتابعين: كي لا تظهر ولا تُثار الاختلافات والعداوات، ولا تُخدش عواطف الآخرين، وهذا الأمر يحتاج الى جهود ومساعي العلماء الأفاضل، وهو أُمنية جميع المصلحين في العالم الإسلاميّ.

٣ ـ إنَّ الآيات القرآنيّة وفقراتٍ من كتاب «نهج البلاغة» إذا أُخِذَتا معياراً حياديّاً فإنّهما ستساعدان كثيراً في هذا الأمر.

٤ ـ يمكن تبنّي الأساليب والطرق الصالحة الّتي اتّبعها علماء المسلمين كقدوةٍ حسنةٍ في هذا السبيل، فمن علماء الشيعة: الشيخ الطوسيّ، والشيخ الطَبرَسيّ قديماً، والسيّد شرف الدين، وآيه الله البروجرديّ، والسيّد محسن الأمين، والشّيخ كاشف الغطاء، والسيّد الإمام الخمينيّ ـ رحمهم الله ـ في العصر الحاضر. ومن علماء أهل السنّة: شيوخ الأزهر: الشيخ سليم البشريّ، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت رحمهم الله، وكذا جميع مؤسّسى وحماة (دار التقريب) من علماء المسلمين.

تاسعاً: في مجال السياسة والحكومة:

١ ـ إنَّ الدافع السياسيّ كان له أثر كبير في إيجاد وتغذية وتنمية الخلافات بين المسلمين، ولكن مع وجود النقاط السلبيّة فهناك نقاط إيجابيّة في تأريخ الإسلام يجب الإشادة بها.

٢ ـ إنّ منهج عليّ ـ عليه السلام ـ ومعاملته مع الخلفاء قبله يجب أن يُدرس ويُحلّل تحليلاً دقيقاً ويُعمل به، وهذا المنهج مبيّن في كتب التأريخ، وكتاب نهج البلاغة، وكذا طريقة ومنهج الأئمّة الآخرين من أهل البيت عليهم السلام.

٣ ـ دراسة وتحليل سيرة السلف الصالح من التابعين وعلماء الإسلام، والملوك، والوزراء، والقضاة المسلمين من مختلف المذاهب، الّذين أثبتوا نزاهتهم وأمانتهم وابتعادهم عن التعصّب المذهبيّ، وبذلوا جهودهم في سبيل المصلحة الإسلاميّة العامّة.

٤ ـ العناية بالكتب الّتي كتبها العلماء لأجل نصيحة وإصلاح الحكّام والملوك والوزراء من غير أهل مذهبهم، والّتي أشادوا فيها بأعمالهم الصالحة رغم اختلاف مذاهبهم.

٥ ـ إكرام الحكومات الشيعيّة والسنّيّة الّتي بنت علاقاتٍ حسنةً فيما بينها في

الماضي، وإدانة الطرق والأساليب العدائيّة الّتي سادت بينهم، وخصوصاً العلاقات بين الخلفاء العثمانيّين والصفويّين، وّالتي تركت آثارها السلبيّة لحدّ الآن.

٦ ـ الانتباه الى الدور المهمّ الّذي قامت به الحكومات في تغيير المذاهب في المناطق الّتي كانت تحت سيطرتها، وهذا التغيير ـ الّذي كان يأخذ في بعض الأحيان طابع العنف والخشونة ـ ترك آثاراً سيّئةً بعد ذلك.

٧ ـ ضرورة إبعاد المذاهب عن آثار سياسات تلك الحكومات، وحصر الخلافات المذهبيّة في الإطار العلميّ القائم على الدليل والبرهان والاجتهاد فحسب.

٨ ـ الالتفات الى مسألة مناصرة ومؤازرة علماء الشيعة والسنّة للحكومات الإسلاميّة في الماضي مقابل أعداء الإسلام كلّما استوجب الأمر ذلك، لاسيّما مواجهتهم معاً للاستعمار الغربيّ والثقافات الاستعمارية المدمّرة خلال القرنين الأخيرين.

٩ ـ دعم المؤتمرات والاتّفاقيّات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الّتي عقدتها الدول والحكومات الإسلاميّة، والّتي أُريد من ورائها المصلحة الإسلاميّة العامّة.

١٠ ـ السعي الى إيجاد جبهةٍ سياسيّةٍ متّحدةٍ بين المسلمين مقابل الأجانب وأعداء الإسلام.

١١ ـ السعي الى تنمية الوعي السياسيّ والثقافيّ للمسلمين، وتبيين الأضرار الناشئة من اختلاف المسلمين على مدىٰ التأريخ الإسلاميّ، وتقديم وإظهار نماذج واضحةٍ للوحدة السياسيّة في العالم الإسلاميّ.

١٢ ـ السعي الى تجديد الحياةالسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة للإسلام، وتثبيت الأنظمة الإسلاميّة، وتطبيق الأحكام السياسيّة الإسلاميّة في الأقطار والشعوب الإسلاميّة عامّة.

عاشراً: في مجال الثقافة والتراث:

١ ـ اعتبار التراث العلميّ والثقافيّ للمذاهب الإسلاميّة تراثاً إسلاميّاً عاماً، واعتباره (ثروةً وملكاً) ومفخرةً للأُمّة الإسلاميّة جمعاء.

٢ ـ الحفاظ التامّ على دور الكتب والمخطوطات الإسلاميّة في شرق العالم الإسلاميّ وغربه، وكذلك إحياء ما اندثر من الآثار المهمّة من المساجد والمدارس ودور تحفيظ القرآن والتكايا، وما الىٰ ذلك في نطاق جميع المذاهب الإسلاميّة المعترف بها.

٣ ـ اعتبار الأدب والفنّ والشعر في جميع اللغات الإسلاميّة تراثاً إسلاميّاً عامّاً.

٤ ـ الحفاظ على اللغات الإسلاميّة بما فيها من المفاهيم والمصطلحات والتعابير كتراثٍ إسلاميٍّ، واعتبار اللغة العربيّة اللغة الأمّ لتلك اللغات.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

قال الرسول الاكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: « يقال لصاحب القرآن: أقرأ وارقَ ورتّل كما كنت ترتّل في الدنيا، فإنّ منزلك عند آخر آية تقرأها » /كنز العمال ٦: ٢١٦

التلفيق والأخذ بالرخص وحكمهما

سماحة الشيخ محمد علي التسخيري

الأخذ بالرخص وحكمه

معنى الأخذ بالرخص :

تطلق الرخصة في قبال العزيمة، ويراد بها كما قيل: ما شرّعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلّف في حالاتٍ خاصّة تقتضي هذا التخفيف في قبال العزيمه (وهي: ما شرّعه الله أصالةً من الأحكام العامّة الّتي لا تختصّ بحالٍ دون حالٍ، ولا بمكلّفٍ دون مكلّف)[1].

ولاريب في أنّ المراد من الرخصة في هذا البحث لا يركز على هذا المعنىٰ: ذلك أنّ المقصود هنا من العزيمة هو: الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأوّليّ. أمّا الرخصة: فهي الحكم المجعول للشيء بعنوانه الثانويّ «كما في حالة الاضطرار، والإكراه».

وهذا اصطلاح أُصوليّ لا يحمل عليه ما جاء في الحديث النبويّ الشريف: «إنّ الله يحبّ أن تؤتىٰ رخصه كما يحبّ أن تؤتىٰ عزائمه»[2]، أو ما جاء عن الإمام محمّد بن

(١) أُصول الفقه المقارن للسيّد الحيكم، نقلاً عن علم أُصول الفقه لخلّاف: ١٣٨.

(٢) مسند أحمد: باب ٢: ١٠٨.

عليّ الجواد عليهاالسّلام : «إنّ الله يغضب على من لا يقبل رخصته»[1]. وإنّما المتبادر منها في الفهم العرفيّ: الأحكام غير الإلزاميّة في قبال الأحكام الإلزاميّة، وهذا هو المقصود من أكثر التعبيرات الواردة في الروايات وإن كان البعض منها يشير بقرينةٍ ما الى الأحكام الثانويّة في قبال الأحكام الأوّليّة. وعلى أيِّ حالٍ، فلاريب في أنّ المراد هنا هو: المعنىٰ العرفيّ.

يقول الألبانيّ: (لا يخفىٰ أنّ المراد بالرخصة في هذا الباب هو: المعنىٰ العامّ، وهو ما رخّص الله العبد فيما يخفّف عنه، وهذا أعمّ ممّا اصطلح عليه الأُصوليّون من التعريف والتقسيم، فيشمل ما يُستباح مع قيام المحرّم، وما انتقل من تشديدٍ الى تخفيفٍ وتيسيرٍ ترفيهاً وتوسعةً عن الضعفاء فضلاً عن أصحاب المعاذير، فكلّ تخفيفٍ يقابل تشديداً فهو رخصة شرّعها الله لأربابها كما شرّع العزائم لأصحابها)[2].

والمقصود من مصطلح الأخذ بالرخص أو تتبّع الرخص ليس مايتبادر لأوّل وهلةٍ وهو العمل بالرخصة الشرعيّة في مواردها، فهذا أمر لا يختلف عليه أحد، بل هو ممّا يحبّه الشارع ويندب اليه، وربّما كان ترك العمل به ـ أحياناً ـ حراماً كما في الترخيص في الإفطار بالسفر، واذا صحّ أن نطلق عليه «رخصةً» فإنّه يحرم الصوم فيه على رأي بعض المذاهب: كالمذهب الإماميّ مثلاً. بل المقصود به هنا:هو استعراض الفتاوىٰ في الموارد المختلفة،واتّباع تلك التي تخلو من عنصر الإلزام في محاولةٍ من المكلّف للجمع بين أمرين:

الأوّل: الالتزام بالإطار الشرعيّ والفرار من المعصية.

الثاني: تسهيل الأمر على نفسه الى أقصىٰ ما يمكن بملاحظة أيّ الفتاوىٰ أخفّ وأسهل فيتّبعها في مختلف الموارد.

---

(١) سفينة البحار ١: ١٧ (مصطلح رخص).

(٢) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق: ١١٤.

متى يمكن تصوّر النزاع

والحقيقة هي: أنّ مسألة تتبّع الرخص إنّما تتمّ في إطار عمليّةٍ أوسع منها هي: عمليّة «التلفيق بين الفتاوى»؛ذلك أنّ التلفيق قد يتمّ بين حكمين إلزاميّين أيضاً، بل وربّما جلب على المكلّف مؤونةً أكبر نميل نفسه اليها، فيتّبع هذا المنهج لإلزام نفسه بها، أو ربّما كانت الفتويان منسجمتين في التعبير عن خطٍّ واحدٍ، كما سيأتي في فوائد التلفيق إن شاء الله تعالىٰ.

إذن فلسنا عمليّتين متطابقتين، على أنّه لا معنىٰ لتصوّر التلفيق من قبل المجتهد. إذ لاريب في أنّ المجتهد عندما يصل الى تحديد مواقفه من المواضيع على ضوء استنباطاته فإنّما يجب عليه العمل بما توصّل اليه، ولا يجوز له ـ حينئذٍ ـ اتّباع رأي الآخرين، وإنّما يمكن تصوّر التلفيق، وبالتالي تتبّع رخص الفتاوىٰ من قبل غير المجتهدين، ولا يتمّ هذا إلّا اذا قلنا بجواز التقليد. ولم نلتفت لما قيل في عدم جوازه من قبل الحشويّة وغيرهم، ومع جواز التقليد فإنّ مسألتنا هذه لا تتصوّر اذا قلنا بلزوم تقليد الأعلم بكلّ شروطه دون منافسٍ، وحينئذٍ فلا مجال للرجوع الى غيره،ولا معنىٰ ـ حينئذٍ ـ للتلفيق وتتبّع الرخص.

أمّا مجال القيام بذلك فهو: فيما اذا لم نقل بضرورة تقليد الأعلم أيّاً كان، أو توفّر هناك فردان أو أكثر مع التساوي في المرتبة العليا «الأعلميّة» فالمجال واسع لهذه المسألة[1].

فلنَسِر إذن مع مقدّمات الموضوع حتّىٰ نصل الى المقصود.

---

(١) ربّما يقال: بأنّه يمكن تصوّر التلفيق مع القول بانحصار الرجوع الى الأعلم فيما لو علم باختلاف المجتهدين في الفتوىٰ، أمّا لو لم يعلم بالوفاق أو الاختلاف فهو مخيّر بينهما. إلّا أنّه يقال: إنّ مفروض المسألة هو ما لو علم باختلافهما فهو يتّبع الفتوىٰ المرخّصة دون الملزمة.

الاجتهاد والتقليد في الفروع، ومعرفة التشريع

إنّ الاجتهاد اذا فسّرناه بعمليّة استفراغ الوسع لاستنباط الأحكام الشرعيّة أو الوظائف العمليّة ـ شرعيّةً أو عقليّةً ـ من أدلّتها التفصيليّة، أو أنّه عملية إرجاع الفروع الى الاُصول المعتمدة شرعاً، أو ما يقرب من هذه المعاني دونما نظرٍ الى الاجتهاد-بمعنى: العلم بالآراء الظنّيّة غير المعتبرة كذلك فإنّا لا نجدنا بحاجةٍ للحديث مفصّلاً عن لزومه ـ باستمرارٍ ـ بعد وضوح قيام التشريعة بوضعه انسجاماً مع خلودها، والاجتهاد واجب كفائيّ ـ بلا ريبٍ ـ حفاظاً على أحكام الإسلام من الاندراس والضياع، حيث حثّت الشريعة على تحصيل العلوم الشرعيّة. قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(١).

والآية واضحة في الوجوب الكفائيّ للاجتهاد، دون العينيّ منه ـ وهو ما نُسب الى علماء حلب ـ بالإضافة الى ما في الواجب العينيّ من عسرٍ عظيمٍ. وكذلك قيام السيرة في الرجوع الى فتوى الأصحاب والرواة.

أمّا التقليد: فجوازه لغير المجتهدين يكاد يكون بديهةً، حتّى عبّر صاحب «كفاية الاُصول» أنّها: حالة فطريّة جبلّيّة(٢). وقد قامت عليه السيرة العقلائيّة، وهذه هي حالة المجتمعات في صدر الإسلام ممّا يحقّق الإمضاء الشرعيّ لهذه الحالة، وهناك أدلّة من النصوص القرآنيّة والنبويّة على ذلك.

عدم جواز رجوع المجتهد الى رأي غيره

وإذا حصل الباحث على رتبة الاجتهاد لم يجز له الرجوع الى غيره؛ وذلك لما

---

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) كفاية الاُصول ٢: ٣٥٩.

أفاده الشيخ الأنصاريّ ـ رحمه الله ـ في رسالته الموضوعة في الاجتهاد والتقليد، من دعوىٰ الاتّفاق على عدم الجواز؛لانصراف الإطلاقات الدالّة على جواز التقليد عمّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكّن من تحصيل العلم بها.

وقد فصل المحقّق القمّيّ صاحب «القوانين المحكمة» بين القادر على أعمال الملكـة وغير القادر، فأجاز للثاني أن يقلّد غيره، فقال: (ودليل المانع للمجتهد من التقليد مطلقاً وجـوب العمـل بظنّه اذا كان له طريق اليه إجماعاً، خرج العامّيّ بالدليل، وبقي الباقي، وفيه منع الإجماع فيما نحن فيه، ومنع التمكّن من الظنّ مع ضيق الوقت، فظهر أنّ الأقوىٰ الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به)[1].

ويقول السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ معلّقاً على كلام الشيخ الأنصاريّ رحمه الله: (وما أفاده ـ قدّس سرّه ـ هو الصحيح؛ وذلك لأنّ الأحكام الواقعيّة قد تنجّزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجماليّ، أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محلّها، وهو يتمكّن من تحصيل العلم بتلك الطرق، إذاً لابدّ له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجّزة في حقّه، ولا يكفي في ذلك أن يقلّد الغير، إذ لا يترتّب عليه الجزم بالامتـال)[2].

والظاهر أنّ بناء العقلاء في مجال رجوع الجاهل الى العالم يشمل حالة المجتهد الّـذي يمنعه مانع من الاستنباط: كضيق الوقت وغيره، ويتجلّىٰ هذا بشكلٍ أكثر وضوحاً فيما لو افترضنا وجود مساحةٍ كبرىٰ لم يستطع استنباطها بعد.

اعتبار الأعلمية في المقلَّد

والمـراد بالأعلميّة هو: أن يكـون صاحبهـا أقـوىٰ من غيره في مجالات

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ، «الاجتهاد والتقليد»: ٣٠.

(٢) القوانين المحكمة ٢: ١٦٣.

الاستنباط[1]، وهذا الشرط هو المشهور بين علماء الشيعة، وخصوصاً في العصور الأخيرة[2]، وهو مذهب أحمد، وابن سريج، والقفّال من أصحاب الشافعيّ، وجماعةٍ من الأُصوليّين، وقد اختاره الغزاليّ[3] كما نقل عن محمّد بن الحسن[4].

وقد ذهب جماعة من علماء الإماميّة ممّن تأخر عن الشهيد الثاني الى عدم الاشتراط[5]، وليس لنا في هذا المقام إلاّ الإشارة الى بعض الأدلّة،ويُترك البحث المفصّل الى محلّه.

وقد استدلّ لعدم اشتراط الرجوع الى الأعلم حتّىٰ في حالة العلم بالخلاف بينه وبين غيره بوجوه:

منها: التمسّك بإطلاق الأدلّة الواردة في جواز الرجوع الى الفقيه، بل قد يُقال: إنّ الغالب فيمن كان الناس يرجعون اليهم عدم الأعلميّة، مع العلم باختلاف الفتاوىٰ، بل شكّل هذا سيرةً عامّة عبر القرون منذ صدر الإسلام.

ومنها: أنّ هذا الأمر متعسّر جدّاً.

ومنها: بناء العقلاء.

ومنها: تطابق الصحابة وإجماعهم على ذلك. وقد نوقش في هذه الأدلّة:

أمّا الأوّل: فلأن محلّ الكلام هو ما علم بالمخالفة بين العالِم والأعلم، ونحن

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٥٩. نقلاً عن إحكام الأحكام للآمديّ ٣: ١٧٣. ويقول صاحب العروة: (المراد من الأعلم: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطّلاعاً لنظائره وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. والحاصل: أن يكون أجود استنباطاً).

(٢) يقول صاحب المعالم ابن الشهيد الثاني: ص٣٨٨: (وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعضٍ تعيّن عليه تقليده، وهو قول الأصحاب الّذين وصل الينا كلامهم، وحجّتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد، ويُحكىٰ عن بعض الناس القول: التخيير).

(٣) المستصفىٰ ٢: ١٢٥.

(٤) عمدة التحقيق: ٥٤.

(٥) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٢٦.

لا نعلم أنّ الرجوع كان في هذه الصورة لتكون الروايات نصّاً في ذلك، فلا يبقىٰ إلّا الإطلاق، والإطلاق لا يشمل المتعارضين؛ لأنّ شموله لهما يستلزم الجمع بين الضدّين أو النقيضين، ولا مجال للقول بالتخيير باعتبار أنّ رفع اليد عن إطلاق الدليلين المتعارضين أولىٰ من رفع اليد عن أصليهما؛ وذلك: أنّ الدليلين هنا ـ كما يقول السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ: ليس لهما نصّ وظاهر، بل دلالتهما بالظهور والإطلاق،فلا مناص من الحكم بتساقطهما بعد أن لم يمكن الجمع العرفيّ بينهما وتصل النوبة الأدلّة الباقية بلا معارض.

وقد استدل لوجوب الرجوع الى الأعلم بأدلة:

الدليل الأوّل: أنّ مشروعيّة التقليد إنّما تمّ إثباتها بالكتاب والسنّة أو بالسيرة.

أمّا المطلقات الشرعيّة فهي لا تشمل المتعارضين وهو موردنا، إذ نتحدّث في حالة ما اذا علمنا بالتنافي بين فتوىٰ العالم وفتوىٰ الأعلم.

وأمّا السيرة العقلائيّة فهي تجري علىٰ الرجوع للأعلم عند العلم بالمخالفة وهي ممضاة، واذا سقطت فتوىٰ غير الأعلم عن الحجّيّة تعيّن الرجوع الى الأعلم بعد أن علمنا بعدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه غير ميسور. وقد اعتمد المرحوم السيّد الخوئيّ هذا الوجه لوحده على الظاهر[1].

وربّما يناقش في هذا الاستدلال بما سنذكره عند طرح مسألة التبعيض من: أنّه يمكن تصوّر شمول الإطلاق للفتويَين المتعارضَين، علىٰ أنّنا لا نعلم بوجود سيرةٍ عقلائيّةٍ ممضاةٍ في هذا المجال بعد أن وجدنا العقلاء يرجعون الى المتخصّصين، «خصوصاً المتقاربين منهم» مع علمهم إجمالاً بوجود تخالفٍ بينهم وبين مَن هم أشدّ منهم تخصّصاً باعتباراتٍ منها: موضوع التسهيل من جهةٍ، والاحتمال العقلائيّ بمطابقة الواقع وإن كانوا يرجّحون ذلك.

---

(١) التنقيح، كتاب الاجتهاد والتقليد تقريرات الغرويّ: ١٤٢.

وبتعبيرٍ آخر: ليس هناك علم بالإلزام العقلائيّ بالرجوع الى الأعلم مع كون الطرف الآخر حائزاً للشروط المطلوبة[1]. ونحن نتحدّث في مجالٍ تشريعيٍّ عُلم فيه أنّ الاجتهاد هو: طريق شرعيّ مقبول، وهو متوفّر في كليهما حسب الفرض، فلا معنىً لتشبيه المورد بمجالات التردّد الفرديّ بين المتخصّصين في الأُمور الخطيرة كما نراه عادةً في كتابات العلماء، على أنّنا لا نعلم بالإمضاء الشرعيّ، وخصوصاً اذا لاحظنا هذه السيرة المتشرعيّة العامّة في الرجوع الى الصحابة أيّاً منهم، أو الرجوع الى العلماء من أتباع الأئمّة دونما نكيرٍ، ودونما منعٍ معتبرٍ من مثل هذه الظاهرة المتّسعة في عرض الزمان وطوله، بل كان الأئمّة يرجعون الى العلماء دونما اشتراطٍ للأعلميّة[2]، على أنّ مسألة العسر تبدو صحّتها يوماً بعد يومٍ، خصوصاً مع افتراض سعة المساحة الإسلاميّة، وتكاثر العلماء الى حدٍّ كبيرٍ، والإسلام ينظر للأُمور بنظرته العامّة الشاملة، وذلك يتّضح بالخصوص اذا لاحظنا التصوير الذي نقلناه عن صاحب العروة عن الأعلميّة.

ومن المناسب أن ننقل ما ذكره العلّامة الكبير النجفيّ في هذا الصدد، إذ يقول:

---

(١) يطرح الإمام الخمينيّ ـ كما في «تهذيب الأُصول» ٢: ٥٥٠ ـ هذه الفكرة فيقول: (ثُمّ إنّه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأي الأعلم بالمخالفة إجمالاً أو تفصيلاً هل على نحو اللزوم أو من باب حُسن الاحتياط؟) لا يبعد الثاني؛ لكون الرأيين واجدين للملاك وشرائط الحجّيّة والأماريّة. ولكنّه يعود فيناقش ما طرحه باعتبار أنّ أمر الشرع عظيم لا يُتسامح فيه.

(٢) وتشهد لذلك روايات كثيرة يرجع فيها الإمام ـ عليه السلام ـ الى محمد بن مسلم الثقفيّ، وأبي بصير، ويونس بن عبد الرحمن، ومعاذ بن مسلم وأمثالهم دونما ملاحظةٍ لهذا الشرط. ولا معنىً للقول: بأن الإمام كان يعلم أنّهم لا يختلفون في الفتوى، بل ممكن ادّعاء الظن باختلافهم جرياً على طبيعة الحال، وكمثالٍ لذلك ننقل عن معجم الرجال للسيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ ١: ٩٦ نقلاً عن المرحوم الكشّيّ في باب فضل الرواية والحديث، الرواية التالية:

«عن جعفر بن وهب قال: حدثني أحمد بن حاتم عن ماهوية قال: كتبت اليه ـ يعني: أبا الحسن الثالث عليه السلام ـ أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما، فاعتمدا في دينكما على كبيرٍ في حبّنا، وكلّ كثير التقدّم في أمرنا، فإنّهم كافوكما أن شاء الله تعالى».

إنّما الكلام في نُوّابِ الغيبة بالنسبة الى المرافعة الى المفضول منهم وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه، والظاهر الجواز؛ لإطلاق أدلّة النصب المقتضي حجّيّة الجميع على جميع الناس، وللسيرة المستمرّة في الإفتاء والاستفتاء منهم في الفضيلة. ودعوىٰ الرجحان بظنّ الأفضل يدفعها، مع إمكان منعها في كثيرٍ من الأفراد المنجبر نظر المفضول فيها في زمانه بالموافقة للأفضل في الأزمنة السابقة وبغيرها.

إنّـه لا دليل ـ عقـلاً ونقلاً ـ في وجوب العمل بهذا الرجحان في خصوص المسألة، إذ لعلّ الرجحان في أصل سرعيّة الرجوع الى المفضول وإن كان الظنّ في خصوص المسألة بفتوى الفاضل أقوىٰ، نحو: سهادة العدلين.

ومـع فرض عدم المـانع عقلاً فإطلاق أدلّة النصب بحاله، ونفوذ حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجّيّة ظنّه في كلّيّها، وأنّه من الحقّ والقسط والعدل، وما أنزل الله فيجوز الرجوع اليه تقليداً أيضاً.

بل لعّل أصل تأهّل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرىٰ قبض الأفضل من القطعيّات الّتي لا ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور، لا الأفضل منهم، وإلّا وجب القول: انظروا الى الأفضل منكم، لا «رجل منكم» كما هو واضح بأدنىٰ تأملّ. ومع ذلك يعلم: أنّ نصوص الترجيح أجنبيّة عمّا نحن فيه من المرافعة ابتداءاً،أو التقليد لذلك مع العلم بالخلاف وعدمه، ومن الغريب اعتماد الأصحاب عليها في إثبات هذا المطلب، حتّىٰ أنّ بعضاً منهم جعل مقتضاها ذلك مع العلم بالخلاف الـذي هو عن جماعةٍ دعوىٰ الإجماع على تقديمه ـ حينئذٍ ـ لا مطلقاً، فجنح الى التفصيل في المسألة بذلك.

وأغرب من ذلك الاستناد الى الإجماع المحكيّ عن المرتضىٰ في ظاهر الذريعة، والمحقّق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداءاً الى الأفضـل وتقليده، بل ربّـما ظهر من بعضهم «المفضول لا ولاية له أصلاً مع وجود

الأفضل، ضرورة عدم إجماعٍ نافع» في أمثال هذه المسائل، بل لعلّه العكس، فإنّ الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مع وجودهم كانوا يأمرون الناس بالرجوع الى أصحابهم: من أمثال:زرارة، ومحمد بن مسلم،وأبي بصير، وغيرهم،ورسول الله ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أعطىٰ القضاء بعض أصحابه مع حضور أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ الذي هو أقضاهم.

قال في الدروس: (لو حضر الإمام في بقعةٍ وتُحُوكم اليه فله ردّ الحكم الى غيره إجماعاً) على أنّه لم نتحقّق الإجماع عن المحقّق التاني، وإجماع المرتضىٰ مبنيّ على مسألة تقليد المفضول الإمامة العظمىٰ مع وجود الأفضل.

وأخيراً يقول: (فيجوز ـ حينئذٍ ـ نصبه والترافع اليه وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه)[1].

ويقول المرحوم الحرّ العامليّ ـ وهو أخباريّ ـ في معرض ردّه على الأُصوليّين: (إنّه ـ أي: القول بالتقليد ـ يستلزم وجوب معرفة المقلّد بأنّ الذي يقلّده مجتهد مطلق، ولا سبيل له الى ذلك كما لا يخفىٰ، فيلزم تكليف بما لا يطيق، وكذلك تكليفه بمعرفة الأعلم بين المجتهدين مع التعدّد)[2].

يقول صاحب كتاب ولاية الفقيه: (وللقائل بعدم الاعتبار «للأعلميّة» أن يستدلّ باستقرار السيرة في زمان النبيّ والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ على الرجوع والإرجاع الى آحاد الصحابة من غير لحاظ الأعلميّة، مع وضوح اختلافهم في الفضيلة)[3].

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤٦.

(٢) الفوائد الطوسيّة للشيخ الحرّ العاملي: ٤١٦.

(٣) ولاية الفقيه ٢: ١٧٩، ورغم أنّه يتحدّث في باب القضاء إلّا أنّ عبارته كعبارة صاحب الجواهر ـ رحمه الله ـ تشمل باب الفتوى أيضاً وإن كانت عبارة صاحب الجواهر أصرح، وهي تؤكّد على حالة العلم بالخلاف أيضاً.

ويقـول الفـاضـل التـوني ـ رحمه الله المتوفى سنة (١٠٧١ هـ) ـ في الوافية: (والتقليد: وهو قبول قول من يجوز عليه الخطأ[١] من غير حجّةٍ ولا دليل. ويعتبر في المفتي الذي يُستفتىٰ منه ـ بعد الشرائط المذكورة، على النحو المذكور ـ أن يكون مؤمناً، ثقةً)[٢] ولم يتعرّض مطلقاً لشرط الأعلميّة.

الدليل الثاني: ممّا استدلّوا به على وجوب الرجوع الى الأعلم: دليل الإجماع، وهذا الاستدلال باطل على أيّ نحوٍ فسّرنا الإجماع، فسواء أردنا به اتّفاق الآراء أو أردنا به الاتّفاق الكاسف عن رأي المعصوم فإنّه هنا غير تامٍّ بعد وضوح عدم اتّفاق الآراء فيه، بل ربّما يدّعىٰ الاتّفاق على عدمه في بعض العصور، وكذلك وضوح عدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

الدليل الثالث: بعض الروايات:

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة[٣] الدالّة على تقديم حكم الأفقه، ولكنّها واردة فى مقام القضاء، لا الفتوىٰ.

ومنها: ما جاء في عهد الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ لمالك الأشتر «اختر للحكم بن الناس أفضل رعيّتك»[٤]، وهي أيضاً في باب القضاء.

ومنها: ما في كتاب الاختصاص من قوله صلّى الله عليه وآله: «إنّ الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها، فمَن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة»[٥].

ولكنّها مرسلة بالإضافة الى أنّها تتحدّث عن مجال الولاية والحكومة.

---

(١) لإخراج المعصوم، وهذا التعريف هو: ما نصّ عليه الغزاليّ في المستصفىٰ ٢. ٣٨٧.

(٢) الوافيه، الطبعة الحديثه بقم. ٢٩٩

(٣) وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) نهج البلاغه ٤ ٣٠ طبعة بيروت.

(٥) بحار الأنوار عن الاختصاص ٢ : ١١٠.

ومنها: ما جاء عن الإمام محمّد بن عليّ الجواد من قوله لعمّه: «يا عمّ، إنّه لعظيم عندالله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لِمَ تفتِ عبادي بما لم تعلم وفي الاُمّة مَن هو أعلم منك»، وهي مرسلة لا يحتجّ بها، بالإضافة الى تركيزها على عدم علم المفتي.

الدليل الرابع: أنّ فتوىٰ الأعلم أقرب الى الواقع، فلا مناص من الأخذ بها.

وأجاب عنها السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ بأنّ الأقربيّة: إن اُريد منها أنّ فتواه بالفعل أقرب فهذا لا نسلّمه، وإن اُريد: أنّ من سأنِ فتاواه أن تكون أقرب قلنا: الأقربية الطبعيّة لم تجعل ملاكاً للتقليد، ولا لوجوبه[1].

الدليل الخامس: هو الرجوع الى الأصل العقليّ في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير (بين الأعلم وغيره). ولكن بعد أن تمّ لدينا الدليل الاجتهاديّ (السيرة) فإنّه ليس هناك مجال للرجوع الى الأصل العقليّ في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، باعتبار ماله من رتبةٍ متأخّرةٍ. والغريب أنّ البعض من العلماء رجعوا اليه مباشرةً، وقبل منافشة أيٍّ من الأدلّة الاجتهاديّة المُدّعاة على أنّ في كون إنتاج هذا الأصل هو التعيين للأعلم ـ مثلاً ـ كلاماً لا مجال للتفصيل فيه[2].

وعلى أيٍّ حالٍ فقد قلنا: إنّ المشهور شهرةً عظيمةً بين المتأخّرين من علماء الإماميّة هو القول بالاشتراط[3].

حكم التبعيض والتلفيق

ونقصد بالتلفيق: عدم التقيّد بفتوىٰ مجتهدٍ واحدٍ، والرجوع في مقام العمل الى

---

(١) التنقيح: ١٤٧.

(٢) يراجع بحوث المرحوم الشهيد الصدر في كتابه (دروس في علم الاُصول) الحلقة الثالثة، الجزء الأوّل: ١٨٥ ـ ١٨٧.

(٣) كما أنّ هذا هو رأي أكثريّة أعضاء مجمع فقه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بمدينة قم.

فتوىٰ أكثر من واحدٍ، سواء كان ذلك في العمل المركّب الارتباطيّ أو في الأعمال المستقلّة عن بعضها.

وقد عرّفه الألبانيّ بأنّه: (هو الإتيان بكيفيّةٍ لا يقول بها مجتهد) وذلك بأن يلفّق في قضيّةٍ واحدةٍ بين قولين أو أكثر يتولّد منها حقيقة مركّبة لا يقول بها أحد، كمن توضّأ فمسح بعض شعر رأسه ـ مقلّداً للإمام الشافعيّ ـ وبعد الوضوء مسّ أجنبيّةً ـ مقلّداً للإمام أبي حنيفة ـ فإنّ وضوءه على هذه الهيئة حقيقة مركّبة لم يقل بها كلٌّ من الإمامين[1].

ومن الواضح أنّه يتحدّث عن عملٍ واحدٍ في هذا المثال، دون أن يكون التلفيق في الأجزاء الارتباطيّة، وإنّما قلّد فرداً في جزء الوضوء، وآخر في عدم ناقضيّة مسّ الأجنبيّة، ومن الطبيعيّ أنّ القائل بجواز التلفيق في عملٍ مركّبٍ ارتباطيٍّ يقول به من باب الأولىٰ في أعمالٍ مستقلّة.

وقد عُبِّر عن عملية التلفيق هذه في كتب الفقه الإماميّ «بالتبعيض»، وهو ما أرجحه باعتبار ما في مصطلح التلفيق من إيحاءاتٍ سلبيّة.

يقول المرحوم اليزديّ في (العروة الوثقىٰ)المسألة ٣٣ : (اذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلِّد تقليد أيِّهما شاء، ويجوز التبعيض في المسائل).

يقول في المسألة ٦٥: (في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيِّهما شاء، كما يجوز له التبعيض حتّىٰ في أحكام العمل الواحد، حتّىٰ أنّه لو كان ـ مثلاً ـ فتوىٰ أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوىٰ الآخر بالعكس يجوز أن يقلِّد الأوّل في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة).

ويقول الإمام الخمينيّ «قدّس سره»: (اذا كان المجتهدان متساويين في العلم

---

(١) عمدة التحقيق: ٩١.

يتخيَّر العاميّ في الرجوع الى أيّهما، كما يجوز له التبعيض في المسائل، يأخذ بعضها من أحدهما وبعضها من الآخر)[1].

الآراء في المسألة وتاريخها

حاول الشيخ الألبانيّ استعراض جملةٍ من الآراء، فأكّد على أنّ التلفيق وإن لم يكن في عصره ـ صلّى آلله عليه وآله ـ باعتباره من العوارض الّتي لا يمكن وجودها حين التبليغ والتشريع ولكنّه كان سارياً في عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فقد كان المرء يستفتي بعضهم في مسألةٍ، ثمّ يستفتي غيره في غيرها، ولم ينقل عن أحدٍ منهم قوله بوجوب مراعاة أحكام مذهب من قلّده، ولم يؤثر ذلك عن الأئمّة الأربعة وغيرهم من المجتهدين، بل نقل عنهم ما يشير الى خلاف ذلك.

ويستطرد فيقول: (فظهر من هذا: أن أخذ المستفتي في عهد السلف بقول أحد علماء الصحابة في مسألةٍ وأخذه بقول غيره من الصحابة أو التابعين في مسألةٍ ثانيةٍ لا يقال له تلفيق ولو أدّىٰ الى تركّب حقيقةٍ لم يقل بها المفتيان، بل هو من قبيل تداخل أقوال المفتين بعضها في بعضٍ تداخلاً طبيعيّاً غير ملحوظٍ ولا مقصودٍ، كتداخل اللغات بعضها ببعضٍ في لسان العرب)[2]. وهكذا اعتبر طرح مسألة التلفيق بهذا النحو أمراً مستحدثاً.

ونقل عن العلّامة الكواكبيّ في كتابه (أُمّ القرىٰ) الإنكار على منكري جواز التلفيق، وقوله: (والحال ليس ما يسمّوه التلفيق إلّا عين التقليد). وأضاف: (وكلّ مقلّدٍ عاجز طبعاً عن الترجيح بين مراتب المجتهدين، فبناءً عليه يجوز له أن يقلّد في كلّ مسألةٍ دينيّةٍ مجتهداً ما ـ ويضيف ـ: وهل يتوهّم مسلم أنّ أبا حنيفة كان يمتنع أن يأتّم

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٦.
(٢) عمدة التحقيق: ٩٤.

التعصب على بال(١).

ثمّ نقل عن ابن تيميّة ما ملخّصه: (إنّ تكليف العاميّ بتقليد الأعلم في الأحكام فيه حرج وتضييق، ثمّ مازال عوامّ كلّ عصرٍ يقلّد أحدهم لهذا المجتهد في مسألةٍ، وللآخر في أُخرىٰ، ولثالثٍ في ثالثةٍ، وكذلك الى ما لا يحصىٰ، ولم ينقل إنكار ذلك عليهم، ولم يُؤمَروا بتحرّي الأعلم والأفضل في نظرهم).

ثمّ إنّه استند الى ما هو الشائع من: أنّه لا يجب التزام مذهبٍ معيّنٍ، وهكذا استمرّ في تأييد هذا المنحىٰ بنقل مختلف الأقوال.

ومن المناسب أن ننقل هنا نصّاً للشيخ عبد العليّ الأنصاريّ في «فواتح الرحموت في شرح مسلّم النبوت» لابن عبد الشكور، إذ يقول: (وقيل: لا يجب الاستمرار، ويصحّ الانتقال، وهذا هو الحقّ الّذي ينبغي أن يؤمن به ويعتقد به، لكن لا ينبغي أن يكون الانتقال للتلهّي، فإنّ التلهّي حرام قطعاً، في التمذهب كان أو في غيره، إذ لا واجب إلّا ما أوجبه الله تعالىٰ، والحكم له، ولم يوجب على أحدٍ أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأئمّة، فإيجابه تشريع جديد، ولك أن تستدلّ عليه بأنّ اختلاف العلماء رحمة بالنصّ، وترفيه في حقّ الخلق).

أمّا الإماميّة: فرغم أنّنا نقلنا عن إمامٍ كبيرٍ من فقهائهم جواز التبعيض ـ وهو منقول عن غيره أيضاً ـ إلّا أنّه لم يكن معروفاً لديهم، باعتبار: مشهوريّة فتوىٰ ضرورة تقليد الأعلم شهرةً عظيمةً، وقلّة الموارد الّتي يعلم فيها بالتساوي في المرتبة العلميّة حتّىٰ يطرح مثل هذا الموضوع.

وعلى أيّ حالٍ، فالمهمّ: هو الاستدلال للأمر والرجوع الى أدلّة الاجتهاد والتقليد لمعرفة الحقّ في البين، أمّا الأقوال: فإنّما يُستأنس بها اذا لم تصل الى حدّ الإجماع الكاشف عن نظر الشارع.

رأي المرحوم السيّد الحكيم «قدّس سره»:

يقول الإمام الحكيم في مستمسكه في ذيل المسألة (٣٣) من مسائل (العروة الوثقىٰ) ما يلي: (قد عرفت أنّه مع اختلاف المجتهدين في الفتوىٰ تسقط إطلاقات أدلّة الحجّيّة عن المرجعيّة، وينحصر المرجع بالإجماع، فمشروعيّة التبعيض تتوقّف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصورة التبعيض، ولم يتّضح عموم الإجماع، ولم أقف عاجلاً على من ادّعاه، بل يظهر من بعض أدلّة المانعين عن العدول في غير المسألة ـ الّتي قد قلّد فيها ـ المنع عن التبعيض، فراجع كلماتهم، ومثلها: دعوىٰ السيرة عليه في عصر المعصومين عليهم السلام، فالتبعيض إذاً لا يخلو من إشكال.

نعم، بناءً على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معّينٍ لا مانع من التبعيض لإطلاق أدلّة الحجّيّة)[1].

وقد وضّح هذا في موضعٍ آخر، فقال ما ملخّصه: إنّ التقليد هو العمل اعتماداً على رأي الغير، فإن اتّفق المجتهدون أمكن تقليدهم جميعاً، ولا يشترط التعيين. وإن اختلفوا امتنع أن يكون الجميع حجّةً؛ للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معّين؛ لأنّه بلا مرجّحٍ، ولا التساقط؛ لأنّه خلاف الإجماع والسيرة، فالحجّة ما يختاره وهو الالتزام، فالالتزام مقدّمة للتقليد، لا عينه[2].

وذكر في ذيل المسألة (٦٥) من (العروة الوثقىٰ): إنّه قد يشكل في العمل الواحد الارتباطيّ الّذي تمّ العمل فيه بفتويين، فهو أمر تخالفه الفتويان معاً. وأجاب: إنّنا بعد البناء على جواز التبعيض لا تقدح مخالفة كلّ مجتهدٍ على حدةٍ في غير مورد التقليد لهم. وأضاف:

(فإن قلت: المجتهد المفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة إنّما يُفتي بذلك في

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٦٢.

(٢) نفس المصدر: ١١ ـ ١٣.

الصلاة المشتملة على التسبيحات الثلاث، كما أنّ المفتي بالاقتصار على تسبيحةٍ واحدةٍ إنّما يُفتي بذلك فيما اشتمل على جلسة الاستراحة فترك جلسة الاستراحة والاقتصار على تسبيحةٍ واحدةٍ ليس عملاً بفتوىٰ المجتهدين ولو على نحو الانضمام.

قلت: الارتباط بين الأجزاء في الثبوت والسقوط لا يلازم الارتباط بينهما في الفتوىٰ).

فالمرحوم السيّد الحكيم لا يجد هذا إشكالاً، وإنّما الإشكال في نظره هو: سقوط الأدلّة عن شمول الفتويين للمتعارضين من المجتهدين المتساويين،ولا إجماع أو سيرة تشملهـا فتمنحهما الحجّيّة. وهذا المعنىٰ يمكن إسراؤه الى حالة ما لو أفتينا بعدم اشتراط الأعلميّة في التقليد وتعارضت فتويا العالِمَين. إلاّ أنّنا حتّىٰ لو قبلنا مبناه في أنّ التقليد هو العمل وليس الالتزام بالعمل أمكننا أن نقول بشمول الأدلّة لحالتي التعارض بين الفتويين، من باب ما أشرنا اليه من السيرة الجارية في كلّ العصور الأُولىٰ على الرجوع الى المجتهدين والإرجاع اليهم، وطبيعيّ أنّ ذلك كان يتمّ مع العلم بالمخالفة بينهم، الأمر الذي يقرّر الشمول لهذا المورد أيضاً.

رأي المرحوم السيّد الخوئيّ «قدّس سره» :

يرى السيّد ـ رحمهالله ـ أنّ التقليد هوالاستناد الى رأي الغير في مقام العمل، مستنداً في ذلك الى أنّه الّذي تؤكّده اللغة وما يتبادر من الأخبار(١).

وعندما يعالج ـ رحمه الله ـ مسألة المجتهدَين المتساويين المختلفين في الفتوىٰ وموضع شمول أدلّة الحجّيّة لكلتا الفتويين يؤكّد أنّ التخيير بينهما ـ رغم أنّه المعروف بين الأصحـاب ـ مرفـوض. فالإطلاقات لا يمكنها أن تشملالمتعارضين، والسيرة العقلائيّة الجارية على التخيير بينهما غير ثابتةٍ، بل العقلاء يعتمدون الاحتياط، وسيرة

(١) التنقيح ـ الاجتهاد والتقليد ـ تقريرات المرزا الغرويّ : ٧٧ ـ ٨١.

المتشرّعة لم يحرز كونها متّصلةً بزمان الشارع، والإجماع منقول بخبر الواحد، ولا يمكننا الاعتماد عليه من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرىٰ فإنّها مسألة مستحدثة لم يتعرّض لها الفقهاء في كلماتهم.

هذا وقد قلنا بإمكان ادّعاء السيرة المتشرّعيّة، بل القطع بها لمن يلاحظ هذه الحالة الشائعة في كلّ العصور، وخصوصاً في عصر صدر الإسلام. علىٰ أنّه من الممكن أن نتصوّر شمول أدلّة الحجّيّة للفتويين المتعارضين، لا من باب اعتبار المكلّف عالماً بمضمون الفتويين معاً ليلزم منه الجمع بين الضدّين أو النقيضين، بل من باب الجامع بين الفتويين، ولا مانع من تعلّق الشوق المولويّ بأحد فردين يحقّق كلّ منهما غرضه، أو يقال: إنّ مصلحة التسهيل على المكلّفين بإرجاعهم الى المجتهدين ـ رغم العلم باختلافهم ـ تولّد شوقاً إجماليّاً لعمل المكلّفين بأحد الفتاوىٰ الّتي تمّت من خلال عمليّةٍ مشروعةٍ، ولا نجد في هذا ضيراً ومخالفةً لأيِّ أمرٍ عقليّ.

فقد توجد الدولة ـ مثلاً ـ مراكز متنوّعةً لتصدير الأوامر، وهي تعلم أنّ اجتهادات هذه المراكز قد تختلف في تفسيرها للقوانين واكتشاف مرادات الحاكم، إلاّ أنّها تتغاضىٰ عن ما يحدث نتيجةَ ذلك من مخالفاتٍ غير مقصودةٍ تحقيقاً للمصلحة العليا، وهي تطبيق قوانينها الى أقصىٰ حدٍّ ممكنٍ، ولكي يتوضّح هذا الأمر لنلاحظ إمكان أنْ يصرِّح الحاكم بهذا الموضوع، دونما إحساسٍ بأيِّ نقصٍ أو مشكلةٍ في تقبّل ذلك.

أمّا لغة الاحتياط فقد لانجد لها مجالاً في كثيرٍ من الأحوال القانونيّة العامّة، خصوصاً اذا لاحظنا الأمر على الصعيد البشريّ العامّ.

وقد أشار السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ في نهاية بحثه هنا الى: أنّنا نتصوّر جعل الحجّيّة لكلٍّ منهما مشروطاً بالأخذ به، وهو أمر معقول ثبوتاً، إلاّ أنّه ناقش فيه إثباتاً بأنّ الأدلّة جعلت الحجّيّة لفتوىٰ الفقيه دون تقييدٍ بعنصر الالتزام بها.

وهنا نقول بإمكان أن يدّعي أحد بأنّه رغم عدم التقييد بالالتزام في الموارد

العاديّة فقد يمكن أن يدّعي أنّ الفهم العرفيّ الّذي يواجه حالة التخالف بين الموردين يلجأ الى هذا التقييد.

ويتـوضّـح هذا الفهم العرفيّ عندما نلاحظ ما جاء في الأخبار الدالّة على التوسعة في الخبرين المتعارضين، وأنّ المكلّف له أن يأخذ بأيّهما شاء من باب التسليم طبعاً اذا تغاضينا عن ما في سندها وعمّمنا دلالتها لغير الروايتين المتعارضتين،بل حتّىٰ لو لم نعمّم ولم تتمّ أسنادها فإنّها تكشف عن حالةٍ عرفيّةٍ في الفهم.

وعلى أيّ حالٍ، فقد يقال: إنّ القائلين بأنّ التقليد هو الالتزام لا يواجهون هذه المشكلة، وفيهم من أمثال صاحب الكفاية ـ رحمة الله عليه ـ وصاحب العروة حيث يقول: (التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّنٍ وإن لم يعمل بعد).

إلّا أنّه قد يقال هنا: إنّ الملحوظ في البين هو الطريقيّة حتّىٰ على رأي هؤلاء، وليس المراد أخذ الالتزام بنفسه موضوعاً حتّىٰ يمكن أن تشمله الإطلاقات.

ثمّ إنّه على رأي غالب علماء المذاهب الأربعة لابدّ من الصيرورة الى جواز التلفيق أو التبعيض بعد أن لم يشترطوا الأعلميّة من جهةٍ، وبعد أن اعتبروا أنّها جميعاً موصلة الى الحقّ، ولم نعثر على حجّةٍ قويّةٍ للقائلين برفض التبعيض.

ثمّ إنّ السيّد الخوئيّ ـ رحمه الله ـ في ذيل هذا البحث فرق بين حالتين: حالة عدم العلم باختلاف الفتويين، وحالة العلم بالاختلاف في مجال العمل بهما في عملٍ مركّبٍ واحدٍ ارتباطيٍّ، فأجازها في الاُولى ولم يجزها في الثانية، حتّى على تقدير التعميم في الدليل باعتبار أنّ صحّة الأجزاء الارتباطيّة ارتباطيّة أيضاً، فاذا أتىٰ بجزءٍ طِبق فتوىً واحتمل بطلان ما أتىٰ به واقعاً وأتىٰ بالجزء الآخر طبق فتوىٰ الآخر واحتمل البطلان فهو يشكّ في صحّة صلاته، ولا حجّة معتبرة لديه في صحّتها، ولا يفتي أيٌّ من المجتهدين بصحّتها، فلابدّ من الإعادة، وهو معنىٰ البطلان.

والظاهر أنّ ما قاله المرحوم السيّد الحكيم أمتن في البين. ولم نستطع تبيّن الفرق بين الحالتين بالنسبة لهذا المورد.

تتبع الرخص

لقد قلنا: إنّ هذه المسألة فرع لمسألة التلفيق، فاذا تمّ ما قيل في جوازه كان هناك مجال للحديث عن موضوع تتبّع الرخص.

يقول صاحب فواتح الرحموت: (ويتخرّج منه ـ أي: ممّا ذكر أنّه لا يجب الاستمرار على مذهبٍ ـ جواز اتّباعه رخص المذاهب. قال في فتح القدير: لعلّ المانعين للانتقال إنّما منعوا لئلّا يتتبّع أحد رخص المذاهب. وقال هو رحمه الله تعالىٰ: ولا يمنع منه مانع شرعيّ، إذْ للإنسان أن يسلك الأخفّ عليه اذا كان له اليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم)[1].

وأضاف صاحب الفواتح: (لكن لابدّ أن لا يكون اتّباع الرخص للتلهّي: كعمل حنفيٍّ بالشطرنج على رأي الشافعي قصداً الى اللهو، وكشافعيٍّ شرب المثلّث للتلهّي به، ولعلّ هذا حرام بالإجماع؛ لأنّ التلهّي حرام بالنصوص القاطعة)[2].

فما هو الموقف من هذه الحالة

إنّ مقتضىٰ جواز التلفيق جواز اتّباع الرخص حتّىٰ ولو كان ذلك عن قصدٍ، فما الداعي الذي دعا بعض العلماء الى رفضه؟ ما يمكن أن يذكر من دواعي الرفض هو:

أوّلاً: أنّ فتح هذا الباب يؤدّي الى التحلّل، فالإنسان ميّال لتخفيف أعباء التكاليف، فإذا ما تتبّع الرخص فَقَدَ صفة المؤمن الملتزم.

ثانياً: أنّه يؤدّي الى التحايل على الشرع، وفتح منافذٍ لتطبيق الحرام بالتركيب

---

(١) حاشية المستصفىٰ للغزاليّ ٢: ٤٠٦ طبعة دار صادر.

(٢) العروة الوثقىٰ، المسألة الثامنة من أبواب التقليد: ٤ من طبعة المكتبة العلميّة بطهران.

بين ترخيصين مثلاً.

ثالثاً: أنّه يؤدّي الى مخالفة حكم الحاكم الشرعيّ.

رابعاً: أنّه يؤدّي الى المضرّة والمفسدة.

خامساً: أنّه يؤدّي إجمالاً الى حالةٍ مقطوعٍ بفسادها وحرمتها.

سادساً: تفسيق متتبّع الرخص على المرسل على ما جاء عن الإمام أحمد في روايةٍ عنه.

سابعاً: أنّه لا ينسجم مع حصر المذاهب بالمذاهب الأربعة والإجماع على لزوم اتّباع أحدها بمفرده، ومن الجدير بالذكر أنّ ما جاء في الأمر السابع أمر غريب جدّاً. فإنّ تتبّع الرخص لا يتنافى في نفسه مع حصر المذاهب، ولا إجماع على لزوم اتّباع أحد المذاهب الأربعة بمفرده، بل ليس هناك إجماع على لزوم حصر المذاهب بالأربعة على أنّ كلّ الدواعي الّتي دعت الى حصرها لا تجد لها ما يبرّرها إن قبلْنا أنّها كانت مبرّرةً سابقاً، وهذا ما نرفضه أيضاً كما رفضه الكثير من العلماء والمحقّقين[1].

والـذي أعتقـده: أنّ هذه الـدوافع المذكورة توجد بنحو الإجمال في بعض الحالات، الأمر الذي دفع العلماء الى تحريم أصل هذا التتبّع من باب سدّ الذرائع وتحريم مقدّمة الحرام، بل أنّ بعض هذه الدواعي والموانع يشكّل دليلاً ـ لو تحقّق ـ على ردِّ كلّ الموارد، وهو ما ذكر في الداعي الخامس، حيث يتشكّل علم إجماليّ يمنع من العمل بأطرافه.

والحقّ هو: أنّنا لا نستطيع أن نغلق باباً ينسجم مع القواعد الشرعيّة ـ لو تمّت ـ لمجرّد أنّه أمر يسهل فيه التحايل،أو قد يؤدّي الى المفسدة،أو مخالفة الحكم الشرعيّ إلّا اذا غلبت هذه الأُمور عليه وبشكلٍ استثنائيّ.

والحقيقة هي: أنّه يقلّ من يتتبّع الرخص شخصيّاً وبقصد التلهيّ، ودعنا عن

---

(١) ممكن الرجوع هنا الى ما كتبه أُستاذنا السيّد محمّد تقيّ الحكيم في «أُصول الفقه المقارن»: ٥٩٩.

الشعراء وقصص القاصّين، فالباب مفتوح بنفسه...

بعض الفوائد التي تتصور لانفتاح باب التبعيض والاستفادة من الرخص

ما يمكن أن يُذكر هنا من الفوائد لانفتاحه يمكن تصويره بما يلي:

أوّلاً: ليس لنا أن نغلق باباً للتسهيل تفتحه القواعد، فلماذا نمنع فرداً يستطيع الاستفادة من رخصة مذهبٍ يعترف بشرعيّته إجمالاً؟ وربّما كانت هناك حالات تؤثّر فيها هذه الرخصة أثراً كثيراً كما في أُمور الزواج والطلاق مثلاً.

ثانياً: قد يتطلّب التخطيط لبرنامجٍ إسلاميٍّ موحّدٍ لتنظيم شؤون جانبٍ حياتيٍّ اللجوء الى فتوىً معيّنةٍ ـ ولا نُصِرّ على كونها ترخيصيّةً ـ تنسجم مع المصلحة العامّة، وتشكّل مع غيرها مجموعةً متكاملةً، وهو ما يُسمّىٰ أحياناً بـ «الدافع الذاتيّ في انتقاء الفتوىٰ»، وهذا ما يمكن أن يطرح ـ مثلاً ـ في مسألة توحيد أوائل الشهور القمرية، أو مسألة عدم الاعتبار بطلاق الغضبان وغيرها.

ثالثاً: ربّما يجد الباحث المسلم ـ لكي يكتشف مذهباً حياتيّاً: كالمذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ، أو المذهب الاجتماعيّ ـ فتاوىٰ منسجمةً مع بعضها لدىٰ مفتين متعدّدين، لكنّها تُشكّل وجهاً واحداً لخطٍّ عامٍّ، فإنّه يستطيع أن يطرح ذلك الخطّ كصورةٍ اجتهاديّةٍ عن المذهب المذكور.

وهذا ما فعله المرحوم الشهيد الصدر ـ رضوان الله عليه، وهو من كبار المجتهدين ـ في كتابه «اقتصادنا»، فقال مبرّراً ذلك: «إنّ اكتشاف المذهب الاقتصاديّ يتمّ خلال عمليّة اجتهادٍ في فهم النصوص وتنسيقها، والتوفيق بين مدلولاتها في اطّرادٍ واحدٍ، وعرفنا أنّ الاجتهاد يختلف ويتنوّع تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهم للتناقضات الّتي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر، وفي القواعد والمناهج العامّة للتفكير الفقهيّ الّتي يتبنّونها، كما عرفنا أيضاً أنّ الاجتهاد يتمتّع بصفةٍ

شرعيّةٍ وطابعٍ إسلاميٍّ مادام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدّد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنّة، ووفقاً للشروط العامّة الّتي لا يجوز اجتيازها...

وينتج عن ذلك كلّه: ازدياد ذخيرتنا بالنسبة الى الاقتصاد الإسلاميّ، ووجود صورٍ عديدةٍ له، كلّها شرعيّ وكلّها إسلاميّ، ومن الممكن ـ حينئذٍ ـ أن نتخيّر في كلّ مجالٍ أقوىٰ العناصر الّتي نجدها في تلك الصورة، وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة، وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، وهذا مجال اختيارٍ ذاتيّ يملك الباحث فيه حرّيّته ورأيه) ويضيف:

(إنّ ممارسة هذا المجال الذاتيّ ومنح الممارس حقّاً في الاختيار ضمن الإطار العامّ للاجتهاد في التشريعة قد يكون أحياناً شرطاً ضروريّاً من الناحية الفنّيّة لعمليّة الاكتشاف).

ويضيف متسائلاً: (هل من الضروريّ أن يعكس لنا اجتهاد كلّ واحدٍ من المجتهدين ـ بما يتضمّن من أحكامٍ ـ مذهباً اقتصادياً وأُسساً موحّدةً منسجمةً مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟).

ونجيب على هذا السؤال بالنفي؛ لأنّ الاجتهاد الّذي يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام معرّض للخطأ، ومادام كذلك فمن الجائز أن يضمّ اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعيّاً غريباً على واقع الإسلام. ولهذا يجب أن نفصل بين واقع التشريع الإسلاميّ ـ كما جاء به النبيّ صلّى الله عليه وآله ـ وبين الصورة الاجتهاديّة كما يرسمها مجتهد معيّن)[1].

وهكذا نقول: بأنّ فتح باب التبعيض وحتّىٰ باب اتّباع الرخص ـ ولكن بشكلٍ يُبعده عن الابتذال ـ أمر مرغوب فيه، والله العالم.

---

(١) اقتصادنا ٢: ٣٨٠.

نظرية الحق بين الشريعة والقانون

الدكتور عبد السلام العبادي

أستاذ كلية الحقوق - عمان

المطلب الاول :
معنى الحق في اللغة وفي الإصطلاح الفقهي

الحقّ في اللغة: مصدر حقّ الشيء يحقّ اذا ثبُت ووجب...فأصلُ معناه ـ لغةً ـ الثبوتُ والوجوب، لذا أُطلق في اللغة علىٰ أشياء كثيرةٍ فيها هذا المعنىٰ.

فقد بيّن الفيروزآباديّ في القاموس المحيط: أنّ الحقّ يطلق في اللغة علىٰ المال والملك والموجود الثابت، ومعنىٰ حقّ الأمر: وجب ووقع بلا شكّ[1].

وبيّن الزَمَخشريّ في أساس البلاغة: أنّ معنىٰ حقّ اللهُ الأمرَ حقّاً: أثبته وأوجبه[2].

وفي لسان العرب: الحَقُّ: نقيضُ الباطل. ثمّ استعرض ابنُ منظور استعمالاتٍ لغويّةً عديدةً تدور علىٰ معاني الثبوت والوجوب والإحكام والتصحيح واليقين والصدق[3].

---

(١) القاموس المحيط ١: ٣٢١.

(٢) أساس البلاغة: ١٨٧.

(٣) لسان العرب ١٠: ٤٩ ـ ٥٢.

تعالىٰ: هو الحقّ.

الثاني: يقال للموجود بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك يقال: فعل الله تعالىٰ كلّه حقّ نحو قولنا: الموت حقّ، والبعث حقّ...

الثـالث: الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنّة والنار حقّ.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الّذي يجب...الـخ)[1] ثمّ أخذ في استعراض استعمالاتٍ للحقّ في القرآن الكريم تدور علىٰ معنىٰ: الثبات والوجود والوجوب .

أمّا في الاصطلاح الفقهيّ: فقد تعدّدت استعمالات الفقهاء للفظة الحقّ، أذكر أهمّها فيما يلي[2]:

أ ـ فهم قد يستعملونه بمعنىً عامٍّ شاملٍ يقصد به كلّ ما يثبت للشخص من ميزاتٍ أو مكناتٍ أو سلطاتٍ، سواء كان الثابت ماليّاً أم غير ماليٍّ، والحقّ بهذا المعنىٰ هو الّذي يهمّنا في هذه الدراسة.

ب ـ وهم قد يستعملونه في مقابلة الأعيان والمنافع المملوكة، ويريدون به: ما يثبت للأشخاص من مصالح بالاعتبار الشرعيّ، دون أن يكون لها وجودإلّا بهذا الاعتبار: كحقّ الشفعة، وحقّ الطلاق، وحقّ الحضانة وحقّ الولاية.

---

(١) بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٨٤.

(٢) انظر الدكتور عبد الرزاق السنهوريّ، مصادر الفقه الإسلاميّ ١: ١٤ . والشيخ عليّ الخفيف، أحكام المعاملات الشرعيّة: ٢٨. والشيخ عيسوي أحمد عيسوي المدخل للفقه الإسلاميّ: ٣٠٦، ومحمّد سلام مدكور المدخل للفقه الإسلاميّ: ٤٢٣.

جـ ـ وهم قد يلاحظون المعنىٰ اللغويّ فقط، فيقولون: حقوق الدار ويقصدون بذلك: ما يثبت للدار من مرافق: كحقّ التعلّي، وحقّ الشرب، وحقّ المسيل؛ لأنّها ثابتة للدار ولازمة لها. ويقولون: حقوق العقد ويقصدون بذلك: ما يتبع العقد من التزاماتٍ ومطالباتٍ تتّصل بتنفيذ حكمه، فعقد البيع حكمه نقل ملكيّة المبيع، وحقوقه: تسليم المبيع، ودفع الثمن، وأحكام تحمّل تبعة هلاك المبيع...الخ.

د ـ وقد يطلقون لفظة الحقّ مجازاً علىٰ غير الواجب؛ للحضّ عليه والترغيب في فعله، فيقولون: حقوق الجوار، ويقصدون بها: الأُمور الّتي حثّت عليها الشريعة في التعامل بين الجيران.

هـ ـ ويطلق لفظ الحقّ في اصطلاح الحنفيّة والزيديّة في مقابل الملك، عندما يكون هنالك اختصاص يسوّغ لصاحبه بعض التصرّفات علىٰ محلّه، دون أن يكون له التصرّف الكامل فيه.

فقد عرّف القابسيّ الحقّ بهذا المعنىٰ بقوله: (وهو في عرف الشرع: عبارة عمّا يختصّ به الإنسان انتفاعاً وارتفاقاً، لا تصرّفاً كاملاً: كطريق الدار، ومسيل الماء، والشرب، ومسارع الطريق، فانه قد ينتفع بمسيل مائه علىٰ سطح جاره وبطريق داره، ولو أراد أن يتصرّف بالتمليك فيه بيعاً أو هبةً أو نحوهما لا يمكنه ذلك)[1].

أمّا فقهاء الشافعيّة والمالكيّة والحنبليّة والإماميّة: فيطلقون علىٰ هذه العلاقة الشرعيّة الّتي تقوم بين الإنسان والشيء بحيث لا تعطيه سلطة التصرّف الكامل فيه اختصاصاً أو حقّ اختصاص[2].

وقد عرّف ابن رجبٍ في قواعده حقّ الاختصاص هذا بقوله: (هو عبارة عمّا يختصّ مستحقّه بالانتفاع به، ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابلٍ للشمول

---

(١) القابسيّ، الحاوي القدسيّ: و١٥ب.

(٢) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٦٠ ـ ١٦٨.

والمعاوضات)[1]. والمقصود بقوله: غير قابلٍ للشمول ـ أي ـ: شمول جميع صنوف الانتفاع والتصرّف.

وقد ذهب عدد من الفقهاء المحدثين الىٰ القول: بأنّ فقهاء الشريعة الإسلاميّة لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحقّ بمعناه العامّ، وأنّه قد نقلت عنهم بعض تعاريف له قاصرةٍ عن تحديد معناه تحديداً دقيقاً، وبيّنوا أنّ ذلك قد يعود الىٰ أنّ فقهاء الشريعة القدامىٰ قد رأوا أنّ فكرة الحقّ معروفة لا تحتاج الىٰ تعريفٍ، مكتفين بوضوح معناه اللغويّ[2]. وقد نقل هؤلاء الفقهاء المحدثون عدداً من التعاريف، وبيّنوا ما يوجَّه اليها من نقد.

ومن التعاريف الّتي تدور علىٰ المعنىٰ اللغويّ تعريفه بأنّه (الموجود من كلّ وجهٍ وجوداً لا شكّ فيه)[3]. وتعريفه بأنّه (الثابت الّذي لا يسوغ إنكاره)[4].

وقد جاء في جامع العلوم الملّقب بدستور العلماء للأحمد نكريّ: (الحقّ في اللغة: الأمر الثابت الّذي لا يسوغ إنكاره...وفي اصطلاح أرباب المعاني هو: الحكم المطابق للواقع، ويطلق علىٰ الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علىٰ ذلك الحكم، ويقابله الباطل)[5].

ومن التعاريف الأُخرىٰ الّتي كانت محلّ نقدٍ:

أ ـ تعريف ابن نجيم في البحر الرائق بقوله: (والحقّ ما يستحقّه الرجل)، وتعريف الزيلعيّ في تبيّن الحقائق بقوله: (والحقّ ما استحقّ الإنسان). فهذان

(١) ابن رجب القواعد الفقهيّة: ١٩٢.

(٢) الدكتور محمّد فتحي الدرينيّ، الحقّ ومدىٰ سلطة الدولة في تقييده: ١٨٣، والشيخ عليّ الخفيف، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ٢.

(٣) النسفيّ، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦.

(٤) ممّن عرّفه بذلك: الفنريّ والقهستانيّ، وانظر أحمد فهمي أبو سنّة، النظريّات العامّة للمعاملات: ٥٠.

(٥) الأحمد نكريّ، دستور العلماء ٢: ٤٣، وانظر التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٣٢٩.

التعريفان يكتنفهما الغموض لعموم لفظ «ما»، ولما يلزم فيهما من دور[1].

ب ـ وعرّفه الشيخ عبد الحليم اللكنويّ في حاشيته «قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار» قائلاً: (الحقّ الموجود والمراد هنا حكم يثبت). وقد انتُقِد هذا التعريف بأنّه غير قويم؛ لأنّ الحكم في اصطلاح الأُصوليّين هو خطاب الشارع...، وواضح أنّ الحقّ ليس الخطاب، إنّما هو أثر الخطاب، وإن أُريد بالحكم هنا اصطلاح الفقهاء ـ أي: أثر الخطاب ـ فالتعريف غير مانعٍ، لأنّ الأثر لا يقصر على ما جعله الشارع ثابتاً ولازماً، بل يشمل أيضاً ما جعله الشارع مباحاً، كما يشمل أيضاً الأحكام الوضعية، وبذا يكون هذا التعريف تعريفاً بالأعمّ، فكلّ حقٍّ حكم، وليس كلّ حكمٍ حقّاً، فعلى ذلك يكون التعبير بلفظ «الحكم» مبهماً لا يبيّن حقيقة الحقّ وعناصره الّتي يجب أن يكشف عنها التعريف[2].

جـ ـ وعرّف القرافيّ في الفروق حقّ الله: بأنّه أمره ونهيه، أي: الخطاب نفسه، وحقّ العبد: بأنّه مصالحه[3]...ثمّ علّق على ذلك بقوله: (ما تقدّم من أنّ حقّ الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ـ صلّى الله عليه [وآله] وسلّم ـ أنّه قال: «حقّ الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً»[4]. فيقضي أنّ حقّ الله تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أنّ الحديث مؤوّل، وأنّه من باب إطلاق الأمر على متعلّقه الّذي هو الفعل.

وبالجملة: فظاهره معارض لما حرّره العلماء من حقّ الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حقّ الله تعالى إلّا أمره بها، إذ لو فرضنا أنّه غير مأمورٍ بها لم يصدق

(١) الدرينيّ، المرجع السابق: ١٨٤. الشيخ الخفيف، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ٢.

(٢) مصطفى الزرقاء، المدخل الى نظرية الالتزام العامّة في الفقه الإسلاميّ: ١٥. والدكتور الدرينيّ، الحقّ ومدى سلطة الدولة في تقييده: ١٨٧.

(٣) القرافيّ، الفروق ١: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٤) الحديث أخرجه مسلم وأحمد والحاكم والبزّار وغيرهم. ومسلم،الصحيح بشرح النوويّ ١: ٢٣١، والهيثميّ، مجمع الزوائد ١:٥٠.

أنّها حقّ الله تعالىٰ، فنجزم بأنّ الحقّ هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤوّل[1].

وقد منع ابن الشاطّ في حاشيته علىٰ الفروق[2] أن يطلق حقّ الله علىٰ أمره ونهيه، وبيّن: أنّ حقّ الله متعلّق أمره ونهيه، وهو عبادته. فحقّ الله: فعل الإنسان ليس غير. واستدل علىٰ هذا بدليلين:

الأوّل: ظاهر النصوص كقوله تعالىٰ: ﴿وما خلقتُ الجِنَّ والإنسَ إلّا لِيَعبُدُونِ﴾[3]، وقوله ـ صلّى ٱلله عليه وسلم ـ: «حَقّ الله علىٰ عباده: أن يعبدوه، لا يشركوا به شيئاً»، والعبادة فعل لا حكم.

الثاني: أنّ حقّ الله معناه: اللازم له علىٰ عباده، واللازم علىٰ العباد لابدّ أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصحّ أن يتعلّق الكسب بأمره وهو كلامه وهو صفته القديمة؟! فلابدّ أن يكون حقّ الله فعل الإنسان الّذي هو متعلّق الحكم، وليس الحكم نفسه؛ لأنّه خطاب الله، وهو قديم لا يمكن أن يكون حقّاً لله علىٰ العباد[4].

ويلاحظ أنّ الشاطبيّ في الموافقات قد بيّن: أنّ الأحكام الشرعيّة حقوق لله من جهة وجوب الإيمان بها، وشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنّها من اختصاص الله وحده[5]، ومقتضىٰ كلام الشاطبيّ هذا: أنّه يجوز إطلاق الحقّ علىٰ حكم الله بمعنىٰ: أنّ علىٰ الناس الإيمان به حقّاً لله، والإيمان فعل مقدور للإنسان، لا بمعنىٰ الخطاب.

وعلىٰ هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحقّ: بأنّه حكم يثبت. وهو المعنىٰ المتبادر

---

(١) القرافيّ، الفروق ١: ١٤٠ ـ ١٤٢.

(٢) الشيخ أحمد أبو سنّة، النظريّات العامّة للمعاملات: ٥٥ حيث ذكر أنّ الّذي منع هو القرافيّ.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) ابن الشاطّ، الحاشية على الفروق للقرافيّ ١: ١٤٠ ـ ١٤٢، والشيخ محمّد عليّ حسين، تهذيب الفروق للقرافيّ ١: ١٥٧.

(٥) الشاطبيّ، الموافقات ١: ٣١٥ و٣٢١.

من قوله تعالىٰ: ﴿ولَوِ اتّبَعَ الحقُّ أهواءَهم لَفَسَدَتِ السمٰواتُ والأرضُ ومَن فيهِنّ﴾[1].

ثمّ إنّ علماء الأُصول قد تعرّضوا في بحث الاجتهاد لمسألة: هل الحقّ عند الله تعالىٰ واحد أم متعدد؟ وأرادوا به: حكم الله، ومع ذلك فإنّ هذه التعاريف لا تُبرز ماهية الحقّ وتظلّ مبهمةً لا تصوّر معناه بطريقةٍ واضحةٍ بيّنة.

وقد وجدتُ أثناء بحثي في موضوع الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة[2] تعريفاً للحقّ لأحد فقهاء الشافعيّة الكبار وهو: القاضي حسين بن محمّد المروزيّ، المتوفّىٰ سنة (٤٦٢ هـ) في كتابه «طريقة الخلاف بين الشافعيّة والحنفيّة»، وهذا الكتاب مازال مخطوطاً في دار الكتب المصريّة، فقد جاء فيه: (والمعنيّ بالحقّ: اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعاً)[3].

وهذا التعريف له وزنه وقيمته العلميّة من عدّة نواحٍ:

أ ـ إنّه عرّف الحقّ بأنّه: اختصاص، وهو تعريف يبرز ماهية الحقّ؛ لأنّ الاختصاص جوهر كلّ حقٍّ، فلا وجود له إلّا بوجوب الاختصاص الّذي هو عبارة عن العلاقة الّتي تقوم بين الشخص والحقّ، بحيث يكون لهذا الشخص وحده الاستئثار بالسلطات والمكنات والصلاحيّات الثابتة شرعاً في هذه العلاقة لصاحبه في محلّه.

ب ـ إنّ تعريف الحقّ بأنّه «اختصاص» هو الّذي يكاد ينتهي اليه البحث القانونيّ بعد طول تخبّطٍ في معرفة ماهية الحقّ وقوامه[4].

---

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) كتاب الخلاف بين الشافعيّة والحنفيّة للقاضي ابن عليّ الحسين بن محمّد بن أحمد المروزيّ الشافعيّ، مخطوط بدار الكتب المصريّة برقم ١٥٢٣، فقه الشافعيّ.

(٣) القاضي حسين، طريقة الخلاف بين الحنفيّة والشافعيّة: و١٥٠ أ (مخطوط).

(٤) انظر تعريفات القانونيّين للحقّ للدكتور عبد السلام العباديّ. الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٠٣ ـ ١٠٦.

جـ ـ إنّ وصف هذا الاختصاص بأنّه مظهر فيما يقصد له يبيّن أنّ طبيعة هذا الاختصاص تقوم علىٰ وجود آثارٍ وثمارٍ ونتائجَ يختصّ بها صاحب الحقّ، دون غيره في الأشياء الّتي شرّع الحقّ فيها والّتي قد تكون مادّيّةً أو معنويّةً كما سنرىٰ.

د ـ إنّه تعريف أحد فقهاء القرن الخامس الهجريّ، ممّا يدلّ علىٰ أنّ فقهاء الشريعة القدامىٰ قد قاموا بتعريف الحقّ تعريفاً صحيحاً.

وعرّف الإباضيّة الحقّ ـ كما في شرح النيل ـ بأنّه: ما لشيءٍ علىٰ آخر[1]، وقد ذكروا تحت فصل الحقوق: حقوق الوالدين علىٰ أولادهم، وحقوق الأولاد نحو والديهم، والحقوق التي بين الأرحام، وما يجب علىٰ وليّ اليتيم نحو اليتيم، وحقوق الجوار، وحقوق الضيافة، وحقوق المسلمين بعضهم علىٰ بعضٍ[2]، ممّا يدلّ علىٰ أنّهم يطلقونه علىٰ كلّ ما أثبته الشرع، وطلبه من الناس لمصلحة بعضهم علىٰ بعضٍ دون النظر الىٰ أنّ هذا الثبوت أو الطلب كان علىٰ سبيل اللزوم أو الترغيب.

وقد اهتمّ الفقهاء المحدثون بتعريف الحقّ وتعدّدت تعريفاتهم له. والناظر في هذه التعريفات أنّه يمكن تقسيمها الىٰ ثلاثة اتّجاهاتٍ:

الأوّل: تعريفه علىٰ أساس أنّه مصلحة ثابتة لصاحبه.

الثاني: تعريف الحقّ بأنّه اختصاص، أو علاقة اختصاصيّة بين صاحب الحقّ ومحلّه.

الثالث: تعريف الحقّ من منطلق معناه اللغويّ (الثبوت والوجوب).

وقد عرضت لهذه التعريفات وناقشتها في دراسةٍ مستقلّةٍ انتهيت فيها الىٰ تعريف الحقّ: بأنّه اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطةً أو تكليفاً لله تعالىٰ علىٰ عباده أو الشخص علىٰ غيره[3]. فالحق علاقة شرعيّة بين صاحبه والشيء (محلّ الحقّ)

(١) شرح النيل ٢: ٥٨٢.

(٢) الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلامية ١: ٩٨ ـ ١٠٣.

(٣) الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعه الإسلاميّة، ١: ٩٨ ـ ١٠٣.

طبيعتها تكون علىٰ استئثار صاحب الحقّ بموضوعه في محلّ الحقّ. وهذه العلاقة الاختصاصيّة لازمة لصاحب الحقّ علىٰ سبيل الوجوب.

وموضوع الحقّ: تارةً يكون سلطةً وتارةً يكون تكليفاً، والسلطة قد تكون علىٰ شخصٍ كما في حقّ الولاية علىٰ النفس، وقد تكون علىٰ شيءٍ معيّنٍ كما في حقّ الملكيّة، والتكليف: التزام وعهدة يقع علىٰ الإنسان، وهو قد يكون أداءً أو امتناعاً، والأداء قد يكون سخصيّاً كحقّ المستأجر علىٰ الأجير، وقد يكون ماليّاً كحقّ الدائن علىٰ المدين. والحقوق تثبت إمّا لله سبحانه أو للناس بعضهم علىٰ بعض. وسيأتي له مزيد إيضاحٍ عند الحديث عن أنواع الحقوق.

المطلب الثاني

طبيعة الحق في النظر الإسلامي :

بيّنت كثير من الآيات القرآنيّة الكريمة أنّ الله سبحانه وتعالىٰ هو المالك لهذا الكون بكلّ ما فيه من جمادٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، فهو خالقه الّذي صوّره وأبدعه، وهو بالتالي الحاكم فيه بما يشاء...من هنا يكثر في القرآن الكريم التعقيب علىٰ الأحكام والأوامر والنواهي بأنّ «لله ما في السموات وما في الأرض»، وبأنّ «لله مُلْكُ السمواتِ والأرضِ»؛ وذلك لتقرير أنّ مالك السموات والأرض له وحده حقّ تنظيم ما يملك، والحكم فيه بما يشاء، والتصرّف فيه بما يريد، فله سبحانه وحده التشريع للناس بما تقتضيه حكمته، والأمر والحكم في هذا الكون بما يشاء.

وقد شاءت حكمته ـ جلّ وعلا ـ أن لا يشرّع للناس إلّا ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة. قال تعالىٰ: **﴿ونزّلْنا عَلَيْك الكتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وهُدَىً ورحمةً وبُشْرىٰ لِلمسلِمينَ﴾**[1]. وقال سبحانه: **﴿وما أرسلناكَ إلّا رَحْمَةً**

---

(١) النحل: ٨٩.

للعَالَمِينَ﴾[1]، وقال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتابَ والمِيزانَ لِيَقومَ النّاسُ بِالقِسْطِ﴾[2].

وقد اقتضت حكمةالله سبحانه وتعالىٰ أن يستخلف الناسَ في الأرض، قال تعالىٰ: ﴿وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلملائِكَةِ إنِّي جاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3]، وأن يُسخِّرَ لهم ما في السموات وما في الأرض من نِعَم، قال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَوا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا في السَّمٰواتِ وما في الأَرْضِ وأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وبَاطِنَةً﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيها مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[5].

لقد أوضحت الآيات الكريمة: أنّ المال الّذي بين أيدي الناس هو مال الله سبحانه استخلفهم فيه، ومنحهم إيّاه، وخوّلهم الانتفاع به والاستمتاع بطيّباته ومظاهر زينته وجماله، فهم ليسوا مُلّاكاً أصليّين له، ولا أصحاب حقٍّ طبيعيٍّ في تملّكه، بل هو هبة وتفضّل ونعمة منه سبحانه، ومن هنا جاء قول أبي زيدٍ الدبوسيّ: (الملك نعمة علّقت بأسباب مشروعة)[6].

ومن الآيات الكريمة الواضحة في هذا: قوله تعالىٰ: ﴿وأَنْفِقُوا مِمّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فيه﴾[7]، وقوله سبحانه: ﴿وآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الّذِي آتاكُمْ﴾[8]. قال القرطبيّ[9] ـ عند تفسير الآية الأُولىٰ ـ: (إنّها دليل علىٰ أنّ أصل الملك لله سبحانه،

---

(١) الأنبياء: ١٠٧.

(٢) الحديد. ٢٥

(٣) البقرة: ٣٠.

(٤) لقمان: ٢٠.

(٥) الأعراف: ١٠.

(٦) أبو زيدٍ الدبوسيّ، تقويم أُصول الفقه: ٧٤.

(٧) الحديد: ٧.

(٨) النور: ٣٣.

(٩) القرطبيّ، الجامع لتفسير آيات الأحكام ١٧: ٢٣٨.

وأنّ العبد ليس له فيه إلّا التصرّف الّذي يُرضي الله، فيثيبه علىٰ ذلك الجنّة، فمن أنفق منها في حقوق الله وهان عليه الإنفاق منها ـ كما يهون علىٰ الرجل النفقة من مال غيره اذا أذن له فيه ـ كان له الثواب الجزيل والأجر العظيم). ثمّ قال: (وهذا يدلّ علىٰ أنّها ليست بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلّا بمنزلة النُوّاب والوكلاء، فاغتنموا الفرصة فيها بإقامة الحقّ قبل أن تُزال عنكم الىٰ مَن بَعدكم)[1].

وهـذا الاستخـلاف الإلٰهيّ للإنسان علىٰ الأرض ليس استخلافاً دائماً، بل محدوداً بحدودٍ وضعها الله سبحانه وتعالىٰ عندما قدّر آجال الناس، وأنّ الدنيا زائلة لا محالة.... كما أنّ هذا الاستخلاف ليس استخلافاً مطلقاً، بل بيّنت الشريعة أُصوله وقواعده، فلم يترك أمر الناس علىٰ هذه الأرض فوضىً دون تنظيمٍ، فهو مقيّد بقيودٍ شرّعها الله سبحانه حدّدت مداه وكيفيّته، ووضّحت طريقة الانتفاع والتمتّع بما سخرّه الله سبحانه للإنسان.

يقـول ابن العـربيّ في تفسـيره: (فَخَلْقُهُ سبحانه وتعالىٰ الأرض، وإرساؤها بالجبال، ووضع البَركة فيها، وتقدير الأقوات بأنواع الثمرات وأصناف النبات إنّما كان لبني آدم تَقْدِمَةً لمصالحهم، وأُهبةً لسدّ مفاقرهم).

ثمّ بيّن: أنّه لو أُبيح جميع ما في الأرض لجميع الناس جملةً منثورةً (لأدّىٰ ذلك الىٰ قطع الوصائل والأرحام، والتهارش في الحطام،لذلك بيّن الله لهم طريق الملك، وشرح لهم مورد الاختصاص، وقد حصل في هذه الحال تقاتل وتهارش وتقاطع، فكيف لو شملهم التسلّط وعمّهم الاسترسال؟)[2].

وبذا يظهر: أنّ المستخلَفين ليسوا أحراراً في التصرّف فيما استُخلفوا فيه كيف

---

(١) أُنظر ـ للمزيد من النصوص ـ مؤلفات: الطبريّ، والزَمَخشري، وابن كثير والآلوسيّ، والجصّاص وابن رجب، والغزاليّ، وابن السبكيّ، وابن عرفة، وغيرهم. والدكتور عبد السلام العباديّ الملكيّة في الشريعة الإسلامية ١: ٤٠٧ ـ ٤١٣.

(٢) ابن العربيّ، أحكام القرآن ١: ١٤.

يشاؤون، فهم لم يُخلَقوا ويُستخلَفوا في الأرض إلّا ليعبدوا الله سبحانه حقّ عبادته، والعبادة في المفهوم الشامل في النظر الإسلاميّ تعني: الالتزام بكلّ ما شرّع الله سبحانه من قواعد وأحكام لتنظيم الحياة الإنسانيّة بكلّ معانيها...وهذا الّذي شرّعه الله سبحانه جاء لخير الناس ومصالحهم، وليس لمصالح تعود عليه جلّ وعلا.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ﴾[1]. وإذا لم يفعل المستخلَفون ذلك لم يعودوا أهلاً للاستخلاف؛ لأنّهم لم يحقّقوا شروطه. فحياتهم خاضعة لشروط المملِّك الأصليّ وتعليماته، وإذا تصرّف الوكيل تصرّفاً مخالفاً لشروط الموكِّل وقع تصرّفه باطلاً، ولم تترتّب عليه آثاره المقرّرة أصلاً. هذا بالإضافة الىٰ أنّ الإنسان سيحرم نفسه ممّا ستحقّقه هذه القواعد والأحكام من خيرٍ ومصلحةٍ له في الدنيا والآخرة. قال تعالىٰ: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾[2].

من هذا البيان يظهر لنا: أنّ الحقوق المقرّرة للأفراد والجماعة في النظر الإسلاميّ إنّما هي: مِنَحٌ إلهيّة مقرّرة بفضلٍ من الله سبحانه للإنسان من أجل أن يحقّق بها مصالحه الدنيويّة والأُخرويّة، فهي ليست حقوقاً طبيعيّةً لأصحابها، ولا هي مِنَحٌ من المجتمع أو القانون الّذي تضعه الأُمّة، فليس للمجتمع أو للدولة الّتي تمثّله أن تتعرّض للفرد في حقوقه مادام يلتزم بشروط المانح وأوامره.

ومن هنا، فلا مجال في الشريعة الإسلاميّة لتصوّر الحقوق المطلقة الّتي لأصحابها الحرّيّة الكاملة في استعمال هذه الحقوق وفق أهوائهم؛ ذلك أنّ هذه الشريعة وحي الله سبحانه الرحيم بالناس عامّة، والعليم بعاجل حوائج الناس وآجلها، المتّصف بصفات الكمال عدلاً وعلماً وحكمةً، والّذي يشرّع لمصلحة البشر أجمعين علىٰ

---

(١) الذاريات: ٥٦ و٥٧.

(٢) طه: ١٢٣ و١٢٤.

اختلاف بلادهم ومجتمعاتهم وأزمانهم. لقد وضعت هذه الشريعة القواعد الّتي تكفل تحقيق مصالح الفرد، مراعيةً أنّه يعيش في جماعةٍ لها عليه حقوق، كما أنّ له عليها حقوقاً، فهي تقيم توازناً بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، فلا تغلو ولا تتطرّف في نظرتها الىٰ الحقوق، كما أنّها في الوقت نفسه لا تلغيها ولا تمسّ جوهرها، فهي تقوم علىٰ مجموعةٍ من الأُسس والمبادئ أهمّها:

أوّلاً: أنّ الحقوق لا تعتبر إلّا باعتبار الشارع الحكيم، فهي تنشأ بأحكامه، وتوجد بإرادته، نصّاً مباشراً أو استنباطاً من النصوص ,وفق قواعد الاجتهاد المقرّرة، فالشريعة هي أساس الحقوق وجوداً، واعتباراً، وتنظيماً، وانقضاءً.

يقول الإمام الشاطبيّ في الموافقات: (...لأنّ ما هو حقّ للعبد إنّما ثبت كونه حقّاً بإثبات الشرع، لا بكونه مستحقّاً لذلك بحكم الأصل)، ويقول: (...إذ كان لله ألّا يجعل للعبد حقّاً أصلاً)[1].

ثانياً: الحقوق في النظر الإسلاميّ مقيّد بقيودٍ تضمن مصالح الفرد والجماعة، وهذه القيود تختلف من حقٍّ لآخر، وهي في مختلف أنواع الحقوق علىٰ نوعين: قيود أصليّة ملازمة للحقّ لا تنفكّ عنه، وقيود استثنائيّة طارئة قد تفرض علىٰ الحقّ إذا أوجبت ذلك ظروف خاصة قد يتعرّض لها المجتمع، مما يُعرَف باستعراض أنواع الحقوق وبيان القيود المقرّرة عليها أصلاً واستثناءً[2].

ثالثاً: وقد حمّلت الشريعة الأفراد واجباتٍ والتزاماتٍ معنويّةٍ ومادّيّةٍ تهدف لتحقيق مصالح الجماعة، تجعل للحقوق وظائف اجتماعيّةً تعود علىٰ المجتمع بالخير والمصلحة، مثل: تحميل الأفراد واجباتِ دفع الزكاة والنفقة علىٰ الأقرباء الفقراء،

---

(١) الشاطبيّ، الموافقات ٢: ٣١٦ بتصرّف، وانظر الدُّرَينيّ، الحقّ ومدىٰ سلطة الدولة في تقييده: ٢٢. ومحمّد سلام مدكور المدخل للفقه الإسلاميّ: ٢١.

(٢) انظر هذه القيود بالتفصيل بخصوص حقّ الملكيّة للدكتور عبد السلام العباديّ الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة: ٢، والّذي خُصّص لبحث قيود الملكيّة.

وصدقة الفطر والكفّارات...الخ ممّا يجعل لحقّ الملكيّة في النظر الإسلاميّ وظيفةً اجتماعيّةً، فهو حقّ فرديّ مقيّد له وظيفة اجتماعيّة.

وقد أدرك الفقهاء السابقون هذه الطبيعة الخاصّة للحقوق في النظر الإسلاميّ.

يقول أبو زيدٍ الدبوسيّ ـ المتوفّىٰ سنة ٤٣٠ هـ ـ في تقويم أُصول الفقه: (فالله تعالىٰ لمّا خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمّة، حتّىٰ صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حقّ العصمة والحرّيّة، والمالكيّة (الملكيّة) بأن حمل حقوقه، وثبت عليه حقوق الله تعالىٰ الّتي سمّاها «أمانةً»...، والآدميّ لا يخلق إلّا وله هذا العهد والذمّة، ولا يخلق إلّا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلّا وهو حرّ مالك لحقوقه)[1].

فهذا النصّ يشعرنا باهتمام فقهائنا ببيان حقوق الإنسان، وأنّ الإنسان مفطور عليها بإرادة الله جلّ وعلا، ممّا يجعل لها حرمةً تجعل من الاعتداء عليها والتقليل من شأنها اعتداءً صارخاً علىٰ شرع الله ودينه ..فالعصمة والحرّية والمالكيّة (الملكيّة) حقوق أثبتها الله سبحانه للإنسان[2]. فهي ليست ناشئةً عن طبائع الأشياء، ولا عن اتّفاق الناس، ولكنّها ناشئة بإرادة الله سبحانه، وجعله السبب منتجاً لمسبّبه شرعاً ...، فالاعتداء عليها اعتداء علىٰ إرادته سبحانه[3].

عندما أردت بحث بيان طبيعة الملكيّة في الشريعة الإسلامية انتهيتُ بعد دراسةٍ مستفيضةٍ الىٰ: أنّ حقّ الملكيّة الخاصّة في الشريعة الإسلاميّة حقّ فرديّ مقيّد كائن بتوظيفٍ واستخلافٍ من الله سبحانه، له وظائف شخصيّة وأُسَريّة واجتماعيّة حدّدتها الشريعة، حيث تمّت مناقشة القول: بأنّ الملكيّة في الشريعة الإسلامية وظيفة اجتماعيّة، وأوضحت أنّ هذا القول يتعارض مع كون الملكيّة حقّاً لصاحبها؛ لأنّها تعني:

---

(١) أبو زيدٍ الدبوسيّ، تقويم أُصول الفقه: ٨٦٦، وصدر الشريعة، التلويح ٣: ١٥٣.

(٢) القابسيّ، الحاوي القدسيّ: و١٣ب.

(٣) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام العباديّ، الملكيّة في الشريعة الإسلاميّة ١: ١٣٣ و٤٢٦ ـ ٤٣٨.

أنّ صاحبها عبارة عن موظّفٍ يحوز الثروة لمصلحة المجتمع، وهذا يؤدّي الىٰ إنكار الجانب التشخصيّ للملكيّة وإلغاء فكرة الحقّ، وإعطاء الدولة سلطاتٍ مطلقةً علىٰ حقوق الأفراد. والواقع أنّ الدولة كالفرد كلاهما يتلقّىٰ الحقّ منه تعالىٰ، ولا سلطة لها علىٰ حقوق الأفراد إلّا بالقدر المسموح به شرعاً عندما تتعارض المصلحة الخاصّة مع المصلحة العامّة ولا يمكن الجمع بينها، عندها تقوم المصلحة العامّة علىٰ المصلحة الخاصّة؛ لأنّها أولىٰ بالاهتمام والرعاية.

كما ناقش الباحث فكرة حقّ الملكيّة المطلق، وبيّن بالتفصيل القيود المقرّرة علىٰ حقّ الملكيّة في النظر الإسلاميّ، وأنّها تشمل قيوداً أصليّةً واستثنائيّةً. والمقصود بالقيود الأصلية: هي الّتي لا تنفكّ عن حقّ الملكيّة وتلازمه باستمرارٍ. أمّا القيود الاستثنائيّة فيقصد بها: ما تفرضه الدولة علىٰ الملكيّة الخاصّة من قيودٍ عندما تقوم ظروف توجب ذلك.

وقد شملت القيود الأصلية ثلاثة أنواعٍ من القيود هي: القيود اللازمة لأسباب الملك، والقيود اللازمة لاستعمال الملك والتصرّف فيه، والقيود اللازمة لانتقال الملك.

أمّا القيود الاستثنائيّة فقد شملت: قضايا عديدةً جرىٰ بحثها بالتفصيل، مثل: فرض ضرائبٍ جديدةٍ علىٰ أموال الناس، والتسعير، والغرامة والمصادرة، ونزع الملكيّة للمنفعة العامّة، وتحديد الملكيّة...الخ ممّا يعرف بالعودة لهذه الدراسة.

المطلب الثالث :

استعراض عام لأنواع الحقوق في الشريعة الإسلامية وموقع حق الملكية الخاصة بينها :

اهتّم الفقهاء بدراسة الحقوق من الناحية التفصيليّة، فعنوا بدراسة آحاد الحقوق في جميع معاملات الإنسان وتصرّفاته، وبيّنوا أحكامها، لذلك انتشرت أحكام

حقوق الإنسان وواجباته في كتب الفقه المختلفة، حيث بيّنوا بالتفصيل: الحقوق الّتي تثبت للأفراد والجماعة والدولة تجاه مختلف العلاقات الّتي تقوم في المجتمع الإنسانيّ.

أمّا الأُصوليّون: فإنّهم عندما تعرّضوا لدراسة الحقّ ركّزوا اهتمامهم علىٰ أقسام الحقّ باعتبار مستحقّه: (الله أو العبد)، وعلىٰ أهليّة وجوب الحقّ وأدائه، فلم يهتمّوا بصياغةٍ نظريّةٍ للحقّ شاملةٍ يتحدّثون فيها عن كلٍّ ما يتعلّق به.

يقول الأُستاذ الشيخ أبو سنّة: (لكنّ علماء الأُصول حين وضعوا الأصل لهذه النظريّة لم يكملوا مباحثها، ولم يُبرزوا مَعالِمَها، مع أنّها القاعدة الكبرىٰ لعلم الفقه الّتي يتفرّع عنها جميع نظريّاته وأحكامه)[1].

وفرّق الأصوليّون والفقهاء بين نوعين من أنواع الحقّ، وهما: حقّ الله وحقّ العبد، وبيّنوا: أنّ معيار التفريق بينهما هو: أنّ حقّ العبد: عبارة عمّا يسقط بإسقاط العبد: كضمان المُتلَفات. وحقّ الله ما لا يسقط بإسقاط العبد: كالصلاة والصوم.

قال ابن القيّم: (والحقوق نوعان: حقّ الله وحقّ الآدميّ، فحقّ الله لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفّارات ونحوها. وأمّا حقوق الآدميّين: فهي الّتي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها)[2].

وعرّفوا حقّ الله بأنّه: ما يتعلّق به النفع العامّ للعباد، ولا يختصّ بأحدٍ: كحرمة الزنا، فإنّه يتعلّق به عموم النفع، من: سلامة الأنساب، وصيانة الأولاد، وإنّما نسب الىٰ الله تعظيماً لأمره؛ لخطورته وشمول نفعه. فليس المراد: أنّ الله تعالىٰ يختصّ به وحده من بين سائر الحقوق، أو أنّه سبحانه ينتفع به، فحقوق الله وحقوق العباد أحكام له سبحانه، وهو متعالٍ عن النفع والضرر.

وعرّفوا حقّ العبد أنّه: ما يتعلّق به مصلحة خاصّة له: كحرمة مال الغير[3]. وقد

---

(١) الشيخ أبو سنّة، النظريّات العامّة: ٤٩.

(٢) ابن القيّم، أعلام الموقعين ١: ١٠٨، وانظر الزَركشيّ، القواعد: و١٠٥ب.

(٣) انظر النسفيّ، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦، والتهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون ٣٢٩، وتيسير ←

بيّن الفقهاء في تطبيقهم لهذا التقسيم علىٰ التكاليف الشرعيّة أنّها تُقسّم الىٰ أربعة أقسام:

١ ـ التكاليف الّتي هي حقّ خالص لله تعالىٰ: كالإيمان وتحريم الكفر.

٢ ـ التكاليف الّتي هي حقّ خالص للعباد: كالديون والأثمان.

٣ ـ التكاليف الّتي يجتمع فيها الحقّان، ويكون فيها حقّ الله غالباً.

٤ ـ التكاليف الّتي يجتمع فيها الحقّان، ويكون فيها حقّ العبد غالباً .

وقد يختلف الفقهاء في تغليب أيّ الحقّين كما في حقّ القذف، فمن غلّب حقّ الله لم يُسقطه بإسقاط المقذوف، ومن غلّب حقّ العبد أسقطه بإسقاط المقذوف. وممّا اجتمع فيه الحقّان وحقّ العبد فيه غالب بالاتّفاق: القصاص[1].

وعرّف القرافيّ حقّ الله: بأنّه أمره ونهيه، وحقّ العبد: بأنّه مصالحه، بعد أن بين أنّ التكاليف علىٰ ثلاثة أقسام: حقّ الله تعالىٰ فقط، وحقّ العباد فقط، وقسم اختُلِف فيه هل يغلب فيه حقّ الله أم حقّ العباد؟

ثمّ قال: (ونعني بحقّ العبد المحض: أنّه لو أسقطه لسقط، وإلّا فما من حقّ للعبد إلّا وفيه حقّ لله تعالىٰ، وهو أمره بإيصال ذلك الحقّ إلىٰ مستحقّه،فيوجد حقّ الله دون حقّ العبد، ولا يوجد حقّ العبد إلّا وفيه حقّ الله تعالىٰ، وإنّما يعرف ذلك بصحّة الإسقاط، فكلّ ما للعبد إسقاطه فهو الّذي نعني به حقّ العبد)[2].

ويقسّم الفقهاء الحقوق الىٰ: حقوقٍ ماليةٍ وحقوق أبدانٍ[3]، أو شخصيّة.

ففي المغني لابن قدامة ـ في معرض حديثه عمّا يشرع فيه اليمين وما

التحرير ٢: ١٧٤ ـ ١٨١ والعزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام: ١٠٣ وما بعدها، والباجوريّ، الحاشية ١: ٣٨٢. وانظر شيئاً من التفصيل للشيخ أحمد أبو سنّة، النظريّات العامّة في المعاملات: ٥٦ ـ ٦٦.

(١) المراجع السابقة، وانظر ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: و٣١ب.

(٢) الفروق: ١٤٠ بتصرّف، والموافقات ٢: ٣٦٨.

(٣) النوويّ، المجموع، شرح المهذّب ٦: ١٥٤، وابن قدامة، المغني ٦: ٦٣.

لا ينىرع ـ قسّم الحقوق الىٰ: ما هو حقّ لآدميّ، وما هو حقّ لله تعالىٰ.

ثمّ قسّم حقّ الآدميّ الىٰ: ما هو مال أو المقصود منه المال، وما ليس بمالٍ ولا المقصود منه المال مثل: حقوق النكاح.

وقسّم حقوق الله تعالىٰ الىٰ: الحدود والحقوق الماليّة[1].

هذا وقد قسّم ابن رجب الحقوق الىٰ خمسة أنواع[2]، ويلاحظ أنّ تقسيمه ينصبّ علىٰ حقوق العباد الّتي تتعلّق بالأموال، وهي:

١ ـ حقّ الملك.

٢ ـ حقّ التملّك: كحقّ الوالد في مال ولده، وحقّ الشفيع في الشفعة.

٣ ـ حقّ الانتفاع: وقد بيّن أنّه يدخل فيه صورٍ منها: وضع الجار خشبةً علىٰ جدار جاره اذا لم يضرّ به، وإجراء الماء في أرض غيره اذا اضطرّ الىٰ ذلك في أحد الروايتين عن أحمد.

٤ ـ حقّ الاختصاص: وهو عبارة عمّا يختصّ مستحقّه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه، وهو غير قابلٍ للشمول والمعاوضات. وقد ذكر جملةً من صور حقّ الاختصاص:

منها: مرافق الأسواق المتّسعة الّتي يجوز فيها البيع والشراء، فالسابق اليها أحقّ بها.

ومنها: الجلوس في المساجد ونحوها لعبادةٍ أو مباحٍ، فيكون الجالس أحقّ بمجلسه الىٰ أن يقوم عنه.

٥ ـ حقّ التعلّق لاستيفاء الحق: ومثّل له بجملةٍ من الصور:

منها: تعلّق حقّ المرتهِن بالرهن، ومعناه: أنّ جميع أجزاء الرهن محبوسة بكلٍّ

---

(١) المغنى ١٠: ٢١٣، وأطلق المالكيّة وغيرهم تعبير: حقوق غير ماليّة علىٰ مثل: حقوق النكاح، ووجوب القصاص.

(٢) انظر ابن رجب القواعد: ١٨٨ ـ ١٩٥.

جزءٍ من الدَين حتىٰ يستوفي جميعه.

وجاء في الدرر شرح الغرر من كتب الحنفيّة: الحقّ غير منحصرٍ في الملك، بل حقّ التملّك أيضاً حقّ[1].

ويلاحظ أنّ هذه التقسيمات محاولات لتنظيم البحث الفقهيّ علىٰ أساس ملاحظة الميزات الخاصّة بكلّ نوعٍ من أنواع الحقوق.

أمّا القانونيّون: فقد كان لهم منهج خاصّ في التقسيم، فقسّموا الحقوق[2] الى: حقوقٍ دوليّةٍ، وحقوقٍ داخليّةٍ، وقسّموا الحقوق الداخلية الىٰ: حقوقٍ سياسيّةٍ، وحقوق مدنيّة. والحقوق السياسية: هي الحقوق الّتي ينشئها القانون للأفراد بمناسبة تنظيمه للحكم وسلطاته المختلفة، فهي حقوق تُمنح للأفراد باعتبارهم شركاء في إقامة النظام السياسيّ للجماعة، وذلك: كحقّ الانتخاب وحقّ الترشيح.

ثمّ قسّموا الحقوق المدنيّة ـ وهي الّتي تهدف الىٰ تحقيق مصالح الأفراد بشكلٍ مباشرٍ ـ الىٰ: حقوقٍ عامّةٍ، وحقوقٍ خاصّةٍ. والحقوق العامّة: هي الّتي تهدف الىٰ إحاطة شخص الإنسان بالرعاية والاحترام الواجبين، وهي الّتي سمّاها القانون «بالحقوق الملازمة للشخصيّة»، والّتي يعدّ إنكارها إهداراً لآدميّة الإنسان، مثل: حقّ الإنسان في سلامة جسده، وحرمة مسكنه، وفي التملّك والتنقّل.

وقسّموا الحقوق الخاصّة: ـ وهي الّتي تنشأ نتيجة روابط الأفراد بعضهم ببعضٍ بمقتضىٰ قواعد القانون الخاصّ بفروعه المختلفة ـ الىٰ: حقوق الأسرة ـ وهي الّتي تقرّرها قوانين الأحوال الشخصيّة ـ والحقوق المالية، وهي الّتي يمكن تقويمها بالمال، فهي تُخَوِّل صاحبها قيمةً مادّيّةً تقدّر بالمال.

---

(١) القاضي محمّد بن فراموز، درر الأحكام شرح غرر الأحكام ٢: ١٤٤.

(٢) انظر في تقسيمات القانونيّين للحقوق للدكتور الشرقاويّ، نظريّة الحقّ: ٣١ ـ ٤٠، ونظريّة الحقّ للدكتور حسين نوريّ: ١٨ ـ ٣٢، والدكتور اسماعيل غانم، محاضراتٍ في النظريّة العامّة للحقّ: ١٨ ـ ٥٠. والدكتور محمّد سامي مدكور، نظرية الحقّ: ١٠ ـ ١٧.

وقد قسّمت الحقوق الماليّة الىٰ ثلاثة أنواعٍ هي: الحقوق العينيّة، والحقوق الشخصّية، والحقوق الذهنيّة أو المعنويّة.

وقد عرّفوا الحقّ العينيّ بأنّه: سلطة معيّنة يعطيها القانون لشخصٍ معيّنٍ علىٰ شيءٍ معيّنٍ، فصاحبه يستطيع أن يباشره دون وساطة أحد.

وعرّفوا الحقّ الشخصيّ بأنه: رابطة ما بين شخصين: دائن ومدين، يُخوّل الدائن بمقتضاها مطالبة المَدين بإعطاء شيءٍ، أو بالقيام بعملٍ، أو الامتناع عن عملٍ، فصاحبه لا يستطيع أن يباشره إلّا بواسطة المَدين.

وقسّموا الحقوق العينيّة الىٰ: حقوقٍ أصليّةٍ، وحقوقٍ تبعيّةٍ. وعرّفوا الحقوق العينيّة الأصليّة بأنّها: الحقوق الّتي تقوم بذاتها مستقلّةً لا تتبع حقّاً آخر.

وعرّفوا الحقوق العينيّة التبعيّة بأنّها: الحقوق الّتي لا توجد مستقلّةً، إنّما تتبع حقّاً شخصيّاً لضمان الوفاء به، كما في الرهن[1].

أمّا الحقّ المعنويّ فهو: سلطة مقرّرة لشخصٍ علىٰ شيءٍ معنويٍّ، أي: علىٰ شيءٍ لا يدرك بالحواسّ: كالأفكار والمخترعات، فهو سلطة علىٰ شيءٍ غير مادّيٍّ هو ثمرة فكر صاحب الحقّ أو نشاطه[2]. وهذا التقسيم الثلاثيّ للحقّ الماليّ هو مسلك بعض القانونيّين. وبعضهم الآخر يقسّم الحقّ الماليّ الىٰ قسمين فقط هما: الحقّ العينيّ والحقّ الشخصيّ، ويعتبر الحقّ المعنويّ من جملة الحقوق العينيّة، ويكون الشيء في نظرهم أعمّ من أن يكون مادّيّاً أو غير مادّيٍّ، والحقّ المعنويّ عند ذلك يعتبر عندهم حقّ ملكيّة[3].

---

(١) د. السنهوريّ، الوسيط: ١: ١٠٣، والدكتور الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ١٠، والدكتور سرقاويّ، نظرية الحقّ: ٣٨ ـ ٤٦.

(٢) الأُستاذ مصطفىٰ الزرقاء، شرح نظريّة الالتزام في القانون السوريّ: ٥٦ ـ ٦٦، والدكتور محمّد سامي مدكور، نظريّة الحقّ: ٣٠.

(٣) أنظر الدكتور شرقاويّ، نظريّة الحقّ: ٥٦ ـ ٥٩.

وحقّ الملكيّة يُعتبر أكمل وأوسع الحقوق العينيّة الأصليّة، وذلك من حيث السلطات الّتي يمنحها للمالك علىٰ الشيء الّذي يملكه.

فالمادة (٨٠٢) من الفانون المدنيّ المصريّ تنصّ علىٰ أنّ: (لمالك الشيء وحده في حدود القانون حقّ استعماله واستغلاله والتصرّف فيه)، فهو يجمع عناصر الحقّ العينيّ الثلاثة: الاستعمال، والاستغلال، والتصرّف في يد شخصٍ واحدٍ هو المالك.

وقد عرّف القانون حقوقاً عينيّةً متفرّعةً عن حقّ الملكيّة، وذلك فيما اذا اقتصر حقّ الشخص علىٰ استعمال الشيء واستغلاله فيقوم علىٰ حقّ الانتفاع، كما أنّه اذا اقتصر حقّه علىٰ استعمال الشيء لمصالحه الشخصيّة وحدها يقوم علىٰ حقّ الاستعمال، واذا اقتصر حقّه علىٰ استعمال الشيء علىٰ وجهٍ معيّنٍ أو للحصول علىٰ منافع معيّنةٍ يقوم علىٰ حقّ الارتفاق، وهكذا...[1].

فحقّ الانتفاع هو: الحقّ المباشر المقرّر للشخص في استعمال ملك غيره واستغلاله، وبذلك يظلّ حقّ التصرّف للمالك الّذي يكون في هذه الحال مالكاً للرقبة.

وحقّ الاستعمال هو: الحقّ المباشر المقرّر لصاحبه في استعمال ملك غيره فيما وضع له.

وحقّ الارتفاق ـ كما عرّفته المادّة (١٠١٥) من القانون المدنيّ ـ هو: حقّ يحدّ من منفعة عقارٍ لفائدة عقار غيره يملكه شخص آخر، وهذا ما سنرىٰ تفصيله فيما بعد.

فالحقوق المتفرّعة عن الملكيّة هي: حقوق تخوّل صاحبها سلطةً محدودةً علىٰ شيءٍ مملوكٍ للغير[2].

هذا، وقد قامت القوانين المدنيّة العربيّة في: مصر وسوريا والعراق وليبيا بتنظيم النوعين الأوّلين من الحقوق الماليّة. أمّا الحقوق المعنويّة: فقد ترك تنظيمها لقوانين

(١) الدكتور السنهوريّ، الوسيط ٨: ٤٧٩.

(٢) الدكتور مدكور، نظريّة الحقّ: ١٩ ـ ٢٢، والدكتور الصدّة، حقّ الملكيّة: ٦، والدكتور الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ١٠.

خاصّةٍ، فكلّ منهما يبدأ بباب تمهيديّ يحوي أحكاماً عامّةً متعلّقةً بالقانون وتطبيقه، والأشخاص، وتقسيم الأشياء والأموال. ثمّ بعد ذلك يقوم قسم للحقوق الشخصيّة، وقسم آخر للحقوق العينيّة[1].

فالتفرقة بين الحقوق العينيّة والشخصيّة أساسيّة في القوانين المدنيّة في البلاد العربيّة[2]. وهكذا يتبيّن من هذا العرض: أنّ موضع ومكان حقّ الملكيّة في القوانين الوضعيّة العربيّة هو: أنّه يعدّ ويعتبر أهمّ وأوسع وأكمل الحقوق العينيّة فيها. أمّا في الفقه الإسلاميّ فتفصيله في المقطع الثالث من هذا البحث عند الحديث عن الحقوق العينيّة والشخصيّة، ومدىٰ معرفتهما في الفقه الإسلاميّ.

والّذي يُلحَظُ في هذا المجال: أنّ القانونيّين قد عنوا عنايةً كبيرةً بتقسيمات الحقوق وأنواعها، وقد اتّخذت تقسيمات الحقوق هذه أساساً في الصياغة القانونيّة والتبويب والترتيب في القوانين والكتابات الّتي قامت حولها.

أمّا في الفقه الإسلاميّ: فلم تُتّخذ أنواع الحقوق أساساً في الترتيب والتبويب والصياغة، وإنّما قام بناء الفقه علىٰ أساس تعداد وسرد مصادر الحقوق والالتزامات بطريقـةٍ خاصّةٍ تقوم علىٰ استعراض تصرّفات الإنسان وأفعاله عنايةً منهم بفروع الأحكام، ممّا يعرف عند الرجوع الىٰ الكتب الفقهيّة.

يقول الشيخ عليّ الخفيف ـ بعد أن أشار الىٰ التقسيم القانونيّ السابق وقرّر أنّه تقسيم مستَمَدٌّ من طبيعة الحقّ وواقعه وحقيقته ـ: (ومن ثمّ فإنّ الفقه الإسلاميّ لا يتنكّر لهذه القسمة وإن لم يُولِها عنايةً أوجبت الإشارة اليها منه. واذا كان الفقه الإسلاميّ لم يُشر الىٰ هذه الأنواع ولم يعرض لهذه القسمة فإنّه مع ذلك قد عرّف هذه الأنواع بأسماءٍ أُخرىٰ، ولم يغفل بيان أحكامها غير مجموعةٍ تحت عنوانٍ واحدٍ في

---

(١) د. الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ٧ ـ ١٨.

(٢) يحاول بعض الشرّاح التقليل من أهمّيّة التفرقة بين الحقّ الشخصيّ والحقّ العينيّ، انظر د. الصدّة، الملكيّة في القوانين العربيّة ١: ٩.

مواضع متفرّقة).

ويقول الشيخ أحمد فهمي أبو سنّة: (إنّ الشريعة لا تعارض في هذا الاصطلاح؛ لأنه مجرّد تنظيمٍ مادام يفصل في كلّ حقٍّ بحكم الله. غير أنّ الأقسام الّتي ذكرها علماء الشريعة مبنيّة علىٰ اختلاف الخصائص والأحكام الشرعيّة لكلّ قسمٍ، وهي وافية بالأغراض القضائيّة والديانيّة).

وعلىٰ أيّة حالٍ، فإنّ للباحثين المحدثين في هذا الموضوع تفصيلاتٍ كثيرةٍ وخلافاتٍ متعدّدةٍ تُعرف عند الرجوع الىٰ مظانّها. والّذي يهمّنا أن نقرّره هنا: أنّ للفقه الإسلاميّ طبيعته الخاصّة، وطريقة صياغته، ومنهاجه، وأساليبه المميّزة. وقد أدّىٰ هذا الىٰ أن لا يكون للحقّ نظريّة شاملة مجموعة كلّ أحكامها في هذا الفقه في مكانٍ واحدٍ، إنّما انتشرت أحكامها في مختلف الأبواب الفقهيّة، بخلاف الحال في القوانين وشروحها؛ لاختلاف مبنىٰ الصياغة بين النظامين. وهذا لا يعني أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تنظّم كلّ ما يتعلّق بالحقّ بحيث يمكّن ذلك من صياغة نظريّةٍ إسلاميّةٍ كاملةٍ في موضوع الحقّ مستقلّةٍ عن غيرها من النظريّات.



نظرية الذمة في الفقه الإسلامي

سماحة الشيخ حسن الجواهري

لمعرفة نظريّة الذمّة في الفقه الإسلاميّ نعرض ـ أوّلاً ـ ما قاله علماء الجمهور فيها، ثمّ نعرض ما قاله علماء الإماميّة، ثمّ نتكلّم فيما تخرب به الذمّة إن كان هناك شيء تخرب به.

١ـ نظرية الذمة عند علماء الجمهور :

أوّلاً: ذكر السّنهُوريّ في الجزء الأوّل من كتابه «مصادر الحقّ»: أنّ الذمّة هي: وصف شرعيّ يفترض الشارع وجوده في الإنسان، ويصير به أهلاً للإلزام وللالتزام، أي: صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. ولمّا كانت هذه الصلاحيّة الّتي ترتّبت علىٰ ثبوت الذمّة الّتي يسمّيها الفقهاء بـ «أهليّة الوجوب» ـ إذ يعرّفون هذه الأهليّة بأنّها: صلاحيّة الإنسان للحقوق والواجبات المشروعة ـ فإنّ الصلة ما بين الذمّة وأهليّة الوجوب صلة وثيقة، فالذمّة هي: كون الإنسان صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، وأهليّة الوجوب هي: هذه الصلاحيّة ذاتها. والذمّة تلازم الإنسان، إذ يُولد الإنسان وله ذمّة بحكم أنّه إنسان، ومن ثمّ تثبت له أهليّة الوجوب، فأهليّة

الوجوب إذن تترتّب علىٰ وجوب الذمّة.

ولا يقتصر الفقه الإسلاميّ في الذمّة علىٰ ما في الإنسان من الصلاحيّة للتملّك والكسب ـ أي: علىٰ نشاطه الاقتصاديّ ـ فحسب، بل الذمّة وصف تصدر عنه الحقوق والواجبات جميعها وإن لم تكن ماليّةً: كالصلاة والصيام والحجّ، أو كانت ماليّةً ذات صبغةٍ دينيّةٍ: كالزكاة وصدقة الفطر والعُشر والخَراج. ومن ثَمّ كان نطاق الذمّة واسعاً في الفقه الإسلاميّ، حتّىٰ قال البزدويّ صاحب كتاب «فخر الإسلام»: إنّ الذمّة لا يُراد بها إلّا نفس الإنسان.

وتبدأ الذمّة ببدءِ حياة الإنسان وهو جنين، فتكون له ذمّة قاصرة، إذ يجوز أن يرث،وأن يوصىٰ له، وأن يُوقَف عليه. ثمّ يولد حيّاً، فتتكامل ذمّته شيئاً فشيئاً في المعاملات والعبادات والحدود حتّىٰ تصير كاملةً، وتبقى ذمّة الإنسان ما بقي حيّاً، وتنتهي بموته، وانتهاء الذمّة بالموت تختلف فيه المذاهب[1].

وهذا المعنىٰ الّذي ذكره السنهوريّ مأخوذ من تعاريف علماء الجمهور للذمّة:

فقد قال صاحب تنقيح الأُصول: (إنّ الذمّة وصف شرعيّ يصير به الإنسان أهلاً لِمَا لَهُ وما عليه)[2].

وقد عرّفها صاحب حاشية الحمويّ علىٰ الأشباه والنظائر بأنّها: أمر شرعيّ مقدّر وجوده في الإنسان، يقبل الإلزام والالتزام[3].

ويعلّل صاحب كتاب «مرآة الأُصول» ما تقدّم بما خلاصته: إنّ الله تعالىٰ قد ميّز الإنسان عن سائر الحيوان بخصوصيّةٍ من قوىً ومشاعر كانت سبباً في أهليّته لوجوب أشياءٍ له وعليه، فتلك الخصوصيّة هي المراد بالذمّة[4].

---

(١) مصادر الحقّ للسنهوريّ ١: ٢٠

(٢) صدر الشريعة في تنفيح الأُصول ٣: ١٥٢ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد لمصطفىٰ الزرقا ٣: ٢١٢.

(٣) الفن ٣: ٢١٠ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٣١٢.

(٤) للعلّامة ملّا خسرو (بحث المحكوم عليه: ٣٢١) عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٧.

والملاحظ علىٰ هذه التعاريف أُمور كثيرة منها:

١ ـ ما ذكره الأُستاذ مصطفىٰ الزرقا من: أنّ هذه التعاريف تجعل الذمّة ملازمةً لأهليّة الوجوب، مع أنّنا نعرف أنّ أهليّة الوجوب ـ كما يصطلح عليها العلماء ـ هي: قابليّة الإنسان لثبوت الحقوق له وعليه، ويعبَّر عنها بصلاحيّة الإلزام والالتزام، فصلاحيّة الإلزام ـ وهي: قابلية الإنسان لثبوت الحقوق له ـ هي ثابتة منذ كونه جنيناً كما ذكر ذلك الفقهاء، فقالوا بصلاحية الجنين لأنْ يُوصىٰ له أو يُوهَب أو يملك أو يرث، وهذا متّفق عليه. وأمّا صلاحيّة الالتزام ـ أي: ثبوت الحقوق عليه ـ فهي تتوقّف علىٰ أمرين:

أ ـ أهليّة (قابليّة) الإنسان لأن تجب عليه حقوق.

ب ـ محلّ مقدّر يتّسع لاستقرار تلك الحقوق فيه.

وفي الحقيقة: أنّ الذمّة هي: الأمر الثاني من الأمرين وإن كان الأمران متلازمين في الوجود، ولكنّهما متغايران في المفهوم، فإنّه يلزم من كون الشخص أهلاً لتحمّل الحقوق أن يكون في شخصه مستقَرّ ومستودَع لها، وإذا كان للشخص مستودع ومحلّ للحقوق ثبت كونه أهلاً للتحمّل، إذن متىٰ اعتُبرت للشخص أهليّة التحمّل شرعاً اعتُبرت له ذمّة، ومتىٰ اعتُبرت له ذمّة اعتُبرت له أهليّة التحمّل، ولكن ليست تلك الأهليّة هي الذمّة نفسها، بل بينهما من الفرق ما بين معنىٰ القابليّة ومعنىٰ المحلّ[1].

والدليل علىٰ التغاير في المفهوم مع التلازم في الوجود بين مفهومي الذمّة وأهليّة التحمّل هو: أنّ الفقهاء في عباراتهم يصوّرون الحقّ والذمّة في صورة الشاغِل والمشغول، فيقولون: (إنّ ذمّته مشغولة بكذا، ويقولون: إنّ الدَّين في الذمّة وصف شاغل لها، فهذا يُفيد: أنّ الذمّة غير أهليّة الوجوب الّتي هي مجرّد قابلية، فلا يصحّ

(١) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٣.

أن يقال ـ مثلاً ـ: إنّ أهليّته أو قابليّته مشغولة بالدَّين[1].

٢ ـ ويمكن أن يورد علىٰ السنهوريّ إيراد آخر وهو: مخالفة ما ذكره لما قاله (البزدويّ)، إذ ذكر: أنّ الجنين ليس له ذمّة، فقال: (إنّ وليّ الطفل اذا اشترىٰ بحكم ولايته شيئاً له بعد ولادته فإنّ الطفل يملكه ويلزمه الثمن. أمّا قبل الولادة فلا؛ لأنّه كالجزء من اُمّه فليس له ذمّة، فيكون صالحاً لأن يجب الحقّ له، لا لأن يجب عليه)[2].

٣ ـ سوف يأتي ـ منّا ـ في معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإمامية ما يتبيّن به خلط السنهوريّ بين الذمّة والعهدة.

ثانياً: معنىٰ الـذمّـة عند الاُستاذ مصطفىٰ الزرقا: هو: أنّها محلّ اعتباريّ في الشخص تشغله الحقوق الّتي تتحقّق عليه[3].

فتثبت في هذه الذمّة الحقوق الماليّة وغير الماليّة مهما كان نوعها ومقدارها، فكما تشغل بحقوق الناس الماليّة تشغلها أيضاً الأعمال المستحقّة كعمل الأجير، وتشغلها الواجبات الدينيّة من صلاةٍ وصيامٍ ونذرٍ وغيرها[4].

ويستند هذا التعريف الىٰ ما ذكر في كتاب: «اُصول فخر الإسلام للبزدويّ وشرحه للشيخ عبد العزيز البخاريّ إذ قال: (إنّ الآدميّ يولد وله ذمّة صالحة للوجوب بإجماع الفقهاء، أمّا أهليّة الوجوب فهي بناءً علىٰ قيام الذمّة،أي: لا تثبت هذه الأهليّة إلّا بعد وجود ذمّةٍ صالحةٍ، لأنّ الذمّة هي محلّ الوجوب، ولهذا يضاف إليها ذمّة، ولا يضاف الىٰ غيرها بحال)[5].

نقول: وسيأتي في بيان معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإماميّة ما يتبيّن به خلط الزرقا

---

(١) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٣.

(٢) شرح اُصول فخر الإسلام، للشيخ عبد العزيز البخاريّ: ٢٣٩، عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

(٣) و(٤) الفروق، الفرق الثالث والثمانون والمائة ٣: ٢٣١.

(٥) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

بين الذمّة والعهدة.

ثالثاً: وهناك تعريف ثالث للذمّة ذكره القرافيّ من فقهاء المالكيّة في كتابه «الفروق» فذهب الىٰ: أنّ معنىٰ الذمّة جعله الشارع مسبّباً عن أشياءٍ خاصّةٍ منها: البلوغ، ومنها: الرشد، فمن بلغ سفيهاً لا ذمّة له. ومن حُجِر عليه فَقَدَ ذمّته كالمُفلَّس[1].

فقد ذهب القرافيّ بالذمّة الىٰ معنىٰ أهليّة الأداء الكاملة الّتي تشترط لصحّة التصرّفات ونفاذها، وتتوقّف علىٰ البلوغ، وتنسلخ بالحَجر، إذ من المقرّر أنّ كلّاً من المُفلَّس والمحجور والطفل الوليد غير المميّز يتمتّع بأهليّة وجوبٍ كاملةٍ تثبت بمقتضاها الحقوق له وعليه؛ فيرث ويملك ما يوهب له، ويضمن قيمة ما يتلف، وتجب عليه النفقة لو كان غنيّاً.

فقوله بأنّ: الصغير والسفيه والمُفلَّس المحجور عليه لدَينٍ لا ذمّة لهم، ومعناه: أنّه ليس لهم أهليّة أداءٍ تصحّ معها تصرّفاتهم[2].

ويرد علىٰ هذا المعنىٰ للذّمّة ما تقدّم علىٰ السنهوريّ من: أنّ الذمّة هي المحلّ المقدّر لأهليّة الإنسان لأن تكون عليه حقوق. إضافةً الىٰ أنّ الذمّة ربّما يقال بارتباطها بأهليّة الوجوب لِمَا ذُكر من الملازمة، فقد يفضل الإنسان ويقول: إنّ الذمّة هي أهليّة الوجوب، ولكن لا معنىٰ لارتباط الذمّة بأهليّة الأداء والتصرّفات، فلا معنىٰ للقول بأنّ الذمّة هي مرتبطة (أو ملازمة) بأهليّة الأداء، إذ من الواضح أنّ مَن لا تصحّ تصرّفاته الماليّة لفَلَسٍ أو حَجرٍ له ذمّة تتعلّق بها الحقوق عليه، كما لو أتلف مال غيره مثلاً.

ثمّ إنّ هذه التعاريف الثلاثة للذمّة تذهب بالذمّة الىٰ: أنّها شيء افتراضيّ (مقدّر الوجود) وهو شيء صحيح.

---

(١) الفروق، الفرق الثالث والثمانون والمائة ٣: ٢٣١.

(٢) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ٣: ٢١٨.

رابعاً: ولكن هناك تعريفاً رابعاً للجمهور فرّ من القول: بأنّ الذمّة شيء اعتباريّ الىٰ القول: بأنّها أمر وجوديّ ماديّ، فقال فخر الإسلام البزدويّ:(إنّ الذمّة نفس لها عهد) ثمّ أوضحه بأنّ ذلك من قبيل المجاز بإطلاق اسم الحال (وهو: العهد علىٰ المحلّ، أي: نفس الإنسان، ثمّ شاع هذا الاستعمال فأصبح حقيقةً عرفيّة)[1].

وهذا التعريف أوقع صاحبه فيما فرّ منه (وهو الافتراض)، إذ أنّ تعلّق الديون بالإنسان لا يكون إلاّ اعتبارياً، فصاحب التعريف حوّل التعريف من افتراض المحلّ الىٰ افتراض التعلّق.

خامساً: وهناك تعريف خامس يفرّ من القول بأنّ: الذمّة شيء افتراضيّ، ويقول: بأنّ الذمّة في لسان الفقهاء لم تخرج عن أصل معناها اللغويّ وهو العهد[2]، فليس معنىٰ قول الفقهاء: «ثبت في ذمّة فلان كذا» إلاّ أنّه ثبت بعهده، أو فيما تعهّد به، أو التزمه، ويكفي لثبوت الواجبات أنّ الشارع كلّفه بها.

وضعف هذا القول واضح: لانتقاضه بالصغير والمجنون اللذين لا يصحّ منهما عهد، مع أنّ الحقوق تثبت عليهما ولو لم يكن لهما مال حيث تستوفىٰ متىٰ امتلكا مالاً. كما ينتقض بالكبير العاقل إذا أتلف مال غيره من دون وعيٍ، فإنّه يتعلّق بذمّته الضمان مع عدم وجود تعهّدٍ سابقٍ بالضمان.

٢ـ الذمة عند فقهاء الإمامية :

الذمّة ـ في الحقيقة ـ هي: وعاء اعتباريّ افترضه العقل للأموال الرمزيّة (التي لا وجود لها في الخارج)؛ كي يكون موطناً لتلك الأموال التي تُتّخذ كرمزٍ للأموال الخارجيّة تُطبّق حين التنفيذ والأداء علىٰ الخارج تطبيقاً للرمز علىٰ ذي الرمز.

---

(١) كشف الأسرار (شرح أُصول البزدويّ) ٤: ٢٣٩ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢١٩.

(٢) سمّي العهد بالذمّة: لأنّ نقضه يوجب الذمّ، ومن ذلك قول النبيّ ـ صلّى ٱلله عليه وآله وسلّم ـ في حديثٍ شريف: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعىٰ بذمّتهم أدناهم».

ثمّ إنّ هذا الاعتبار العقلائيّ له فوائد كثيرة منها:

١ ـ يُيَسِّر المعاملات ويكيّفها تكييفاً عقلائيّاً، إذ قد يحتاج إنسان الىٰ أن يبيع شيئاً غير موجودٍ له كما في السلم، أو يشتري بثمنٍ لا يملكه. ولا طريق في هذه المعاملات إلّا البيع للسلعة في ذمّته تسلَّم بعد مدّةٍ معيّنةٍ، أو الشراء بثمنٍ في ذمّته يُسلَّم ـ أيضاً ـ بعد مدّةٍ معيّنةٍ إشباعاً للقانون القائل: «لا بيع إلّا في ملكٍ» فإنّ البائع لشيءٍ كلّيٍّ وإن كان لا يملكه عند البيع كي يبيعه إلّا أنّه تكفي مالكيّة الإنسان لنفس ذمّته الّتي هي من سنخ مالكيّته لنفسه ولأعماله. فالإنسان أولىٰ بإشغالِ ذمّته من غيره، وهو أولىٰ ـ أيضاً ـ بإبقائها علىٰ الفراغ.

٢ ـ قد يمتلك الإنسان المال الخارجيّ وهو لا يريد أن يفقده، وفي نفس الوقت هو محتاج الىٰ إيقاع معاملةٍ علىٰ سنخ ما يمتلكه، فلا طريق له إلّا إيقاع المعاملة علىٰ الذمّة.

٣ ـ قد يقتضي القانون تغريم شخصٍ ما من دون غرضٍ في التحجير علىٰ ماله، كما إذا أتلف شخص مال غيرهِ فيكون المُتلِف ضامناً في ذمّته لمن أتلف ماله، وبهذا يكون المتلف مالكاً لأمواله الخارجيّة، وهو حرٌّ في التصرّف فيها، كما يكون من أُتلِف ماله قادراً على التصرّف فيما ثبت له في ذمّة المُتلِف من بيعٍ أو هبةٍ مثلاً، وهذا فيه جمع بين الحقّين.

٤ ـ وفي القرض تُصبح عين المال المقترَض مِلكاً للمقترِض، ولكن يستقرّ عوضه في ذمّة المقترض، ويمكن للمُقرِض أن يُوقِع بعض المعاملات علىٰ المال الّذي له في ذمّة المقترِض: كبيعٍ أو هبةٍ معوّضةٍ، كما تقدّم ذلك منّا في بحثٍ مستقلٍّ مستدلّين عليه.

٥ ـ إنّ بعض النظريّات والأحكام الفقهيّة لا يمكن تفسيرها إلّا بافتراض الذمّة، مثلاً:

أ ـ صحّة التزام الإنسان بما لا حدّ له من الديون من دون نظرٍ الىٰ قدرته

وأيّدوا ذلك بحديثٍ رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنّه قال: قال رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلّم: «وليُّ عقدة النكاح هو الزوج».

وإذن تكون الآية ـ علىٰ هذا ـ قد جعلت العفوَ تارةً من الزوجة بأنّها تُسقِط حقّها إذا شاءت، وتارةً من الزوج بأنّه يَهَب النصف الآخر لمن طلّقها إذا شاء[1].

فقد تبيّن: أنّ أساس الخلاف بين المختلفين في مسألة «القُرء» ومسألة «العفو» راجع إلىٰ الاحتمال الّذي وجد في التعبير بلفظٍ مشتركٍ صالحٍ لِأنْ يُراد به أكثر من معنىً، فاحتاج الحمل علىٰ أحدهما إلىٰ قرينةٍ تُعين عليه وترجّحه، وهذا ما فعله كلٌّ من الفريقَين.

٣ ـ ومن ذلك: أنّهم اختلفوا في فهم قوله تعالىٰ: ﴿والّذين يرمونَ المُحصَناتِ ثمّ لم يأتُوا بأربعةِ شهداءَ فاجلِدُوهم ثمانينَ جلدةً ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً وأُولئك همُ الفاسِقونَ إلاّ الّذينَ تابوا من بعدِ ذلك وأصلحوا فإنّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ﴾[2]. وذلك أنّ هذه الآية قرّرت عدّة أحكامٍ مترتّبةٍ علىٰ القذف، ثمّ جاءت باستثناءٍ، فالأحكام هي:

١ ـ الجلد المفهوم من قوله تعالىٰ: «فاجلدُوهم ثمانينَ جلدةً».

٢ ـ وعدم قبول الشهادة المفهوم من قوله تعالىٰ: «ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً».

٣ ـ وكون القاذف فاسقاً، وهو مفهوم من قوله تعالىٰ: «وأولئك هم الفاسقون».

وقد جاء الاستثناء بعد هذه الجمل المتعاطفة، فهل يعود إليها كلّها، أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟

فقال شريح القاضي، وإبراهيم النخعيّ، والحسن البصريّ، وسفيان الثوريّ، وأبو حنيفة: يعود الاستثناء إلىٰ الجملة الأخيرة فقط، وبذلك لا تكون الآية مفيدةً:

---

(١) راجع تفسير القرطبيّ ٣: ٢٠٦، وبداية المجتهد ٢: ٢٠.

(٢) النور: ٤ ـ ٥.

أمر تقتضيه استقامة منطق الأحكام وتخريجها وتأصيلها.

والآن ـ وبعد أن مهّدنا لمعرفة فوائد الذمّة في التشريع ـ نشير الىٰ الفرق بين الذمّة والعهدة في الفقه الإماميّ، فنقول:

الذمة عند الشيخ النائيني :

لقد فرّق الشيخ النائينيّ ـ رحمه الله ـ بين الذمّة والعهدة، فقال علىٰ ما هو المنقول عنه: (إنّ العهدة وعاء للأموال الخارجيّة، والذمّة وعاء للأموال الكلّيّة)[1]. وهذا مأخوذ ممّا يقال في الفقه من: أنّ الغاصب مادامت العين موجودة لم تنشغل ذمّته بشيء، وإنّما كان علىٰ عهدته أن يردّ المال، واذا تلفت العين انشغلت ذمّته بالبدل الكلّيّ[2]. وأُشكل عليه:

١ ـ فيما قد يكون في العهدة أداء مالٍ ما من دون تعيين مالٍ خارجيّ ورغم كلّيّة هذا المال لا يكون شاغلاً للذمّة، كما في نفقة الأقارب الواجبة علىٰ الإنسان.

٢ ـ ربّما يكون المال الكلّيّ مرتبطاً بالعهدة، كما في«مَن أتلف مال غيره فقد انشغلت عهدته بالمال»،حيث يجب عليه إفراغ ذمّته وأداء المال.

الذمة عند السيد الشهيد الصدر :

إنّ الفرق الجوهريّ عند الشهيد الصدر ـ رحمه الله ـ بين الذمّة والعهدة هو: (أنّ الذمّة وعاء للأموال الرمزيّة، والعهدة وعاء للتكاليف وما يلزم علىٰ الإنسان من أعمال)[3].

(١ و٢) منية الطالب في حاشية المكاسب تقريرات الميرزا النائينيّ بقلم الحاجّ الشيخ موسى الخوانساريّ ١: ١٤٥. فإنّ العين التالفة لا يمكن دخولها في الذمّة رأساً، فإنّ الذمّة ظرف للكلّيّات، لا الأعيان، فتلف العين موجب لسقوط الخصوصيّة الشخصيّة، وهذا بخلاف تعذّر المثل فإنّه لا وجه لسقوطه عن الذمّة. وفي ص١٤١ منه: فإنّه لو تعذّر العين لا ينتقل في العهدة الىٰ القيمة، بل تبقىٰ نفس العين في العهدة.

وأيضاً في تقريرات الميرزا بقلم الشيخ الآمليّ نفس المعنيين، فراجع ١: ٣٥٢.

(٣) فقه العقود، للسيّد كاظم الحائريّ: ٤٥ (مخطوط).

ويمكننا القول: بأنّ بين الذمّة والعهدة عموماً وخصوصاً من وجهٍ حيث يجتمعان، فيكون المال الكلّي مرتبطاً بالعهدة والذمّة معاً، كما في «مَن أتلف مال غيره فقد انشغلت ذمّته بالمال» وانشغلت عهدته به لوجوب إفراغ ذمّته وأداء المال.

وقد يفترقان بأن تكون عندنا عهدة (وعاء التكليف فقط) من دون انشغالٍ للذمّة، كما في نفقة الأقارب الواجبة على الإنسان، فعهدة الإنسان مشغولة بالنفقة، بينما ذمّته ليست مشغولةً بها، ولذا لا ضمان عليه لو ترك فمات ـ مثلاً ـ إذا لم تؤخذ هذه النفقة (الّتي عصىٰ ولم يعطها الىٰ مستحقّها) من تركته.

وقد يكون عندنا ذمّة ولا يكون عندنا عهدة، كما في الطفل الذي أتلف مال غيره ـ مثلاً ـ فانشغلت ذمّته بالمال فقط، ولا يكون علىٰ عهدته شيء: لعدم تكليفه ـ وهو طفل ـ بشيءٍ من التكاليف، وكذا الأمر في المجنون، وكما لو استدان الطفل مالاً من كافرٍ حربيٍّ فقد انشغلت ذمّته، ولكن ليس علىٰ عهدته الأداء، وبإمكانه أن يمتلك ما في ذمّته فيسقط عنه وتفرغ ذمّته[1].

الذمة لاتموت بموت الانسان

فعلىٰ هذا الّذي تقدّم من معنىٰ الذمّة (أنّها وعاء اعتباريّ) وعلىٰ ما تقدّم من

---

(١) نسب بعض الكتّاب الىٰ الإماميّة القول: بأنّ الذمّة عبارة عن العهدة. فقد قال صاحب «نظريّة العقد في الفقه الجعفريّ»: وقال الجعفريّون في فقههم: إنّ الذمّة عبارة عن العهدة، والىٰ ذلك يشير الحديث عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدّي» أي: أنّ ما أخذته اليد يبقىٰ في عهدتها الىٰ أن تؤدّيه بنفسه أو ببذله لو كان تالفاً. وقد تكرّر هذا الاستعمال للذمّة في جميع الموارد الّتي تعرّض فيها الفقهاء للضمان. فراجع نظرية العقد في الفقه الجعفري لهاشم معروف الحسنيّ: ٥٧.

أقول: لقد خلط الكاتب خلطاً واضحاً، إذ أعطىٰ الذمّة معنىٰ العهدة الّتي هي: ظرف التكاليف الإلٰهيّة، فإنّ وجوب الردّ حكم شرعيّ ظرفه العهدة، وأمّا الضمان فهو يكون لما أُخذ في الذمّة، وأحدهما غير الآخر كما هو واضح.

نعم، لقد ورد على لسان الفقهاء استعمال الذمّة بمعنىٰ العهدة أو العكس، إلّا أنّها استعمالات ليست دقيقةً، لأنّهم ليسوا بصدد بيان معنىٰ الذمّة أو العهدة، بل بصدد بيان أمرٍ آخر، فيقرّبون المعنىٰ بما يتسامح به، ولذا نراهم عندما يتعرّضون لتعريف الذمّة يذكرون ذلك الفرق بينها وبين العهدة كما ذكرنا.

معنىٰ الدَّين (بأنّه مال موجود في الذمّة) يرىٰ فقهاء الإماميّة أنّ ذمّة الشخص لا تموت بموته، حيث إنّها وعاء اعتباريّ قابل للبقاء حتّىٰ بعد الموت، ولذا لا حاجة الىٰ قيام الوارث مقام المورِّث في الدَّين؛ لأنّ الوارث إنّما يقوم مقام المورّث في ما يكون المورّث ميّتاً بلحاظه، وهذا هو الحال بلحاظ الأموال الخارجيّة للمورّث، وبلحاظ ما كان يطلبه من غيره (انتقال الحقّ).

أمّا بلحاظ الديون الثابتة علىٰ الميّت فذمّة الميّت باقية علىٰ حالها ما لم يوفَّ دَينه، ولا مجال لقيام الوارث مقامه، ويوفّي دَينه من تركته، ثمّ يورث المال كما قال تعالىٰ: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أو دَيْنٍ﴾[1].

إذن، فالإسلام يقول: لا علاقة لدَين الميّت بالورثة، وتبقىٰ ذمّة الميّت مشغولةً بالدَين للآخرين، فيتمكّن أن يتبرّع عنه متبرِّع في أداء ما علىٰ ذمّة الميّت فتفرغ حينئذٍ، وقد يبرئه الدائن فتفرغ الذمّة أيضاً، كما يمكن ضمانها، وعند التبرّع والإبراء والضمان[2] تنتهي ذمّة الميّت، حيث إنّ العقلاء لا يعتبرون ذمّةً بعد ذلك.

هذا، وقد أقرّ الشارع المقدّس هذا الفهم العقلائيّ للذمّة، فقد وردت الروايات الكثيرة عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تقرّر ما اعتبره العقلاء موجوداً حتّىٰ بعد الموت، فمن تلك الروايات:

١ ـ ما رواه محمّد بن مسلم (في الصحيح) عن أبي جعفر [الباقر] ـ عليه السلام ـ حيث قال: «إنّ العبد ليكون بارّاً بوالديه في حياتهما ثمّ يموتان فلا يقضي عنهما الدَّين ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عاقّاً، وأنّه ليكون في حياتهما غير بارٍّ بهما فإذا ماتا قضىٰ عنهما الدَّين واستغفر لهما فيكتبه الله بارّاً...»[3].

---

(١) النساء: ١٢.

(٢) المراد بالضمان هنا هو: معناه الإماميّ «نقل المال من ذمّةٍ الىٰ ذمّةٍ ثانيةٍ»، لا بمعنىٰ: ضمّ ذمّةٍ الىٰ ذمّةٍ كما هو عند الجمهور، وحينئذٍ إذا ضمن إنسان ما في ذمّة الميّت فقد برئت ذمّة الميّت من الدَّين.

(٣) وسائل الشيعة: ج١٣، باب٣٠ من أبواب الدَين والقرض ح١.

٢ ـ وصحيحة صفوان بن يحيىٰ، عن أبي الحسن [الرضا] ـ عليه السلام ـ في رجلٍ قُتِل وعليه دَين ولم يترك مالاً، فأخذ أهله الدية من قاتله، عليهم أن يقضوا دَينه؟ قال: نعم، قلت: وهو لم يترك شيئاً، قال: إنّما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دَينه[1].

٣ ـ وعن إبراهيم بن عبد الحميد، قال: قلت لأبي عبد الله [الصادق] ـ عليه السلام ـ: إنّ لعبد الرحمٰن بن سيّابة دَيناً علىٰ رجلٍ قد مات، وكلّمناه علىٰ أن يحلّله فأبىٰ، قال: «ويحه، أما يعلم: أنّ له بكلّ درهمٍ عشرة دراهم إذا حلّله، فإن لم يحلّله فإنّما له درهم بدل درهمٍ ؟!»[2]. وهي تدلّ دلالةً واضحةً علىٰ أنّ الدَين يبقىٰ في ذمّة الميّت، ولا يسقط حتّىٰ إذا لم يكن للميّت مال.

٤ ـ وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله [الصادق] ـ عليه السلام ـ في الرجل يموت وعليه دَين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال: «إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمّة الميّت»[3].

وكلّ هذه الروايات تفيد: أنّ ذمّة الإنسان باقية حتّىٰ إذا مات ولم يكفِ ما لديه لسداد الدَين، أو لم يكن عنده شيء أصلاً، ولا تزول الذمّة إلّا بإبراء الديّان، أو ضمان ما في ذمّة الميّت من قبل شخصٍ آخر قد رضي به الغرماء، أو بوفاء الدَّين من قِبَل ورثة الميّت أو شخصٍ آخر.

خصائص الذمّة

وعلىٰ ما تقدّم من معنىٰ الذمّة عند فقهاء الإمامية فللذمّة خصائص هي:

١ ـ لا ذمّة للحيوانات، حيث إنّ العقلاء اعتبروا الذمّة وعاءً في الإنسان، لما يجب عليه من حقوقٍ ماليّةٍ كلّيّةٍ، والحيوان لا يجب عليه حقّ ماليّ. نعم، إذا أتلف

(١) وسائل الشيعه: باب ٢٤ من أبواب الدَين ح١.
(٢) نفس المصدر: باب ٢٣ من أبواب الدَين ح١.
(٣) نفس المصدر: باب ١٤ من أبواب الدَين ح١.

الحيوان مال إنسانٍ فيجب علىٰ مالكه الضمان، فتنشغل ذمّته بالمال.

٢ ـ العبد له ذمّة يتبع بعد عتقه، فيستطيع أن يستدين بشرط أن يكون الدَّين متعلّقاً بذمّته يتبع بها بعد عتقه؛ لأنّ العبد وما يملك لمولاه، ويمكن أن يضمن ما في ذمّة العبد ويبرأ ويتبرّع عنه متبرِّع.

٣ ـ الجنين لا ذمّة له وإن كان يمكن أن يُوهَب له أو يُوصىٰ، إلّا أنّ هذا حقّ له في ذمّة غيره، وليس هو حقّاً عليه.

٤ ـ الذمّة من لوازم الشخصيّة، فالوليد هو شخص له صلاحيّة أن تكون عليه حقوق يكون محلّها الذمّة، كما لو فرضنا أنّ إنساناً وليداً قد زوَّجه وليُّه لمصلحةٍ فتجب عليه النفقة للزوجة، فلو فرضنا أنّه لم ينفق عليها الوليّ فيثبت في ذمّة الزوج (مقدار النفقة علىٰ الزوجة)، ولكن لا يجب علىٰ الوليد الأداء؛ لعدم تكليفه بأداء المال. فعلىٰ هذا يكون المولود له ذمّة، وكذلك إذا أتلف الوليد الجديد مال غيره بحيث استند الإتلاف إليه فيثبت في ذمّته مثلُ ما أتلف، أوقيمتُه.

٥ ـ ليس لسعة الذمّة حدّ، حيث إنّها أمر اعتباريّ تتّسع لكلِّ ما يتصوّر من حقوق.

٦ ـ الشخص الواحد ليس له إلّا ذمّة واحدة.

٧ ـ لا اشتراك في الذمّة، أي: لا يكون للذمّة الواحدة أكثر من صاحبٍ واحدٍ، ولذا إذا كان المورِّث مديناً فلا يكون الوارث مسؤولاً عنه، وإنّما المسؤول عن الدَّين هو المروِّث، فإن وفت التركة أُعطي الدائن منها، وإن لم تفِ فيكون الدائن يطلب الميّت، وذمّة الميّت مشغولة بالدَّين الىٰ أن تفرغ بأحد المفرغات المتقدّمة: من تبرُّعٍ عنه أو إبراءٍ أو ضمان.

٨ ـ الذمّة إذا كانت مشغولةً لا تمنع المَدين من التصرّف في أمواله الخارجيّة، أو يضيف الىٰ ذمّته أشياءً أُخرى مالية.

٩ ـ التحجير من قِبل الحاكم الشرعيّ في صورة ثبوت إفلاسه أو سفهه أو

صفره لا يخرّب الذمّة. نعم، التحجير يمنع المُحجَر عليه من التصرّف في أعيان أمواله، كما يمنعه من أن يضيف الىٰ ذمّته ديوناً أُخرىٰ بحيث يشترك الدائن الجديد مع الدُيّان القدماء. أمّا إذا انشغلت ذمّته بإتلاف مال غيره فيكون للمُتلَف مالُه الحقيقيّ ذمّة المُتلِف يتبعه بعد فراغ ذمّته من الديون السابقة علىٰ دينه. كما يمكن للمُحجَر عليه أن يستدين علىٰ أن يدفع المال الكلّيّ للدائن بعد فراغ ذمّته من الديون السابقة، وهذا معناه: أنّ ذمّته باقية رغم التحجير عليه.

١٠ ـ قد تقدّم منّا: أنّ الذمّة لا تخرب بالموت، وإنّما إذا كانت ديون الميّت تستغرق التركة فتوثق الديون بتعلّقها بماله إضافةً الىٰ ذمّته. فتكون حقوقهم في هذه الحالة شبه عينيّة.

أمّا إذا مرض الإنسان مرض الموت فالأولىٰ أن لا تسقط ذمّته. ولا تخرب.

فما ذهب إليه بعض الحنابلة[1] من: (أنّ الذمّة تنهدم بمجرّد الموت؛ لأنّ الذمّة من خصائص الشخص الحيّ، وثمرتها صحّة مطالبة صاحبها بتفريغها من الدَّين الشاغل لها. وأمّا إذا مات فقد خرج الإنسان عن صلاحيّة المطالبة فتنهدم الذمّة. وعلىٰ هذا، إذا مات الإنسان دون أن يترك مالاً فمصير ديونه السقوط، وإن ترك مالاً تعلّقت الديون بماله) ضعيفٌ؛ وذلك لأنّ تمرة الذمّة ليست هي فقط مطالبة صاحبها بتفريغها من الدَّين الشاغل لها ـ وقد تقدّمت منّا فوائد الذمّة ـ علىٰ أنّ تفريغ الذمّة ليس هو فقط بأداء صاحب الذمّة ما عليه، فقد عرفنا سابقاً: أنّ المتبرِّع يتمكّن أن يُفرِغ الذمّة المشغولة، كما أنّ الإ براء أيضاً كذلك، وكذا الضمان.

ثمّ إنّنا لا ندري ما هو الدليل علىٰ أنّ صاحب الذمّة المشغولة إن لم يترك مالاً عند موته تسقط ديونه؟!!

نعم، الميّت غير مكلّفٍ بأداء الدَّين بعد موته؛ لأنّه خرج عن كونه مكلّفاً. أمّا

---

(١) القواعد لابن رجب: ١٩٣، عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٣٨.

أنّ ذمّته مشغولة فهو شيء آخر غير العهدة، وهذا لا يزول ولا يسقط بالموت.

إذن، الصحيح ما قلناه سابقاً من: أنّ الذمّة تبقىٰ بعد الموت صحيحةً الىٰ أن تُوَفّىٰ الديون، أو يبرأ من قِبَل الدائنين، أي: يتبرّع عنه متبرِّع، أو يُضمن من قِبَل شخص ٍ حيٍّ ويقبل الدائن. والدليل علىٰ ذلك ـ بالإضافة الىٰ ما تقدّم من أنّ الذمّة وعاء اعتباريّ يعتبره العقلاء، والاعتبار سهل المؤونة، فيكون بعد الموت أيضاً ـ ما ورد في الحديث النبويّ الشريف: «إنّ ذمّة الميّت مرتهَنة بدَينه حتّىٰ يُقضىٰ عنه»[1].

نعم، بالموت يخرج الإنسان عن صلاحيّة المطالبة في الدنيا، كما لا يجب عليه الأداء؛ لعدم تكليفه، لكنّ هذا لا يوجب عدم بقاء الذمّة وصلاحيّتها لِأنْ تشتغل بالدَّين، وقد وردت صحّة أن تُشغل ذمّة الميّت بدَينٍ جديدٍ متفرِّعٍ عن سببٍ سابقٍ: كما لو باع شخص شيئاً وتوفّي ورُدّ بعد الموت بعيبٍ فيه، فإنّ ذمّة البائع تشتغل بثمنه الواجب الردّ. وكذا لو باشر في حياته سبباً من أسباب الضمان: كمن حفر حفرةً في الطريق العامّ ثمّ مات فتردّىٰ حيوان في الحفرة بعد موته، فإنّ ذمّة الحافر تشتغل بضمان قيمة الحيوان فتؤخذ من تركته.

والىٰ هذا الرأي ذهب الشافعيّة[2]، وهو رأي المالكيّة وفريق من الحنابلة أيضاً[3].

وممّا تقدّم ـ أيضاً ـ يبطل القول الحنفيّ القائل: إنّ الذمّة تضعف بالموت ولكن لا تنهدم، أي: يبقىٰ للذمّة ما تقتضيه الضرورة، وهذا الضعف يبدأ من مرض الموت، لذا توثق الديون الّتي علىٰ الميّت بتعلّقها بماله تقويةً لذمّته.

---

(١) الحديث أُخذ عن كتاب الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٨. والظاهر أنّه لم يرد في كتب الإماميّة مثل هذا النصّ، إلّا أنّه موافق لنصوصٍ كثيرةٍ تؤيّد هذا المعنىٰ. وفي سنن الترمذيّ ٣: ٣٨٩ باب الجنائز: «نفس المؤمن معلّقة بدينه حتّىٰ يقضىٰ عنه».

(٢) حاشية الرمليّ علىٰ إسناد المطالب ١: ٢٣٥ عن الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٩.

(٣) الفقه الإسلاميّ في ثوبه الجديد ٣: ٢٢٩.

ودليل بطلان هذا القول هو: أنّ تعلّق الديون الّتي علىٰ الميّت بأموال الميّت الخارجيّة ليس معناه خراب الذمّة، حيث إنّ هذا حكم مستقلّ دلّت عليه الروايات القائلة:«إذا مات المَدين حلّت جميع ديونه» وبما أنّه«لا تركة إلاّ بعد سداد الديون»[1]. فحينئذٍ تباع التركة وتسدّد الديون، وهذا كما ترىٰ لا ارتباط له بفساد ذمّة الميّت.

نعم، ذمّة الميّت لا يمكن أن تشغل بحقٍ ماليٍّ كلّيٍّ جديدٍ؛ لأنّ الإنسان هو الّذي يشغل ذمّته بنفسه؛ لأنّه هو المالك لها علىٰ حدّ ملكيّته لنفسه ولأعماله، وبما أنّه قد مات فلا يتمكّن أيّ شخصٍ من إشغال ذمّته بعد الموت، وهذا أيضاً لا ارتباط له بخراب الذمّة، إذ عدم إمكان إشغال الذمّة في حالٍ معيّنٍ ليس معناه: أنّه لا ذمّة، أو أنّها قد خربت.

(١) هذه القاعدة مستفادة من الآية ١٢ من سورة النساء القائلة: ﴿مِن بَعدِ وصيَّةٍ يُوصىٰ بها أو دَينٍ﴾.

مسألة تعارض الضررين في الفقه الإسلامي المقارن

الدكتور عبد الجبار شرارة

تقديم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف الأنبياء سيّدنا ونبيّنا محمّدٍ وعلىٰ آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

وبعد: فإنّ دراسة القواعد والمسائل الفقهيّة المهمّة دراسة مقارنة لها أهمّيّة كبيرة في الكشف عن مدىٰ التقارب والاتّفاق بين الفقهاء. ومن هنا تأتي أهمّيّة دراسة قاعدة «لا ضررَ» والجوانب التطبيقيّة لها.

ويقتضي التنويه أوّلًا: بأنّ الدراسة العلميّة الموضوعيّة المقارنة في هذا المجال لا تقتصر ثمارها علىٰ بيان وتأكيد حقيقة أنّ الفقهاء المسلمين يتّفقون أكثر ممّا يختلفون، وخاصّةً في القواعد والمباني والمدارك، وأنّ أكثر الخلاف بينهم يؤول بنائيّاً عرضيّاً، لا مبنائيّاً جوهريّاً، وإنّما تكشف هذه الدراسات في عين الوقت عن حيوية الفقه الإسلاميّ وأصالته.

إنّ هدفنا في هذا البحث هو: دراسة جانبٍ تطبيقيٍّ مهمٍّ من نظريّة نفي الضرر، أي: قاعدة لا ضرر، وهو من أُمّهات المسائل في هذا الإطار، ألا وهو: حالات

التعارض بين ضررين. وسنتّبع منهجاً يخدم هدف التقريب إن شاء الله.

إنّ البحث سيتوزّع علىٰ أربعة مطالب، نتناول في المطلب الأوّل: حالة التعارض بين ضررين بالنسبة الىٰ الشخص نفسه، ونعرض في المطلب الثاني: حالة تعارض الضرر فيما يتعلّق بشخصٍ آخر، ونتناول في المطلب الثالث: حالة تعارض الضررين بين شخصين. ونتكلم أخيراً علىٰ حالة التعارض بين ضررين بتدخّل عنصرٍ ثالث. وسنقدّم بين يدي هذه المطالب تمهيداً مختصراً نعرض فيه ما اخترناه من تعريفٍ للضرر، وما يترجّح من معنىٰ «لا ضررَ» ليتّضح الأساس النظريّ للتطبيقات الفقهيّة.

علىٰ أنّه سيكون المنهج في كلّ ذلك إيراداً لآراء الفقهاء بصيغة اتّجاهاتٍ فقهيّةٍ، وهو الأوفق لمحاولات التقريب، والأكثر ثمرةً في هذا الميدان. وستكون الكتب المعتبرة عند كلّ فريقٍ من الفقهاء مرجعاً ومصدراً، وسيُعزىٰ القول الىٰ قائله بالرجوع الىٰ مصنّفاته، أو الىٰ من يحكيه عنه من فقهاء المذهب نفسه.

الضرر في اللغة والإصطلاح

الضرر في اللغة هو: النقصان يدخل علىٰ الشيء[1]، وهو ضدّ النفع[2] والضرّة: الأذاة، والاسم: الضرر. ويظهر من أقوالهم عموماً أنّ الضرر يطلق علىٰ النقصان وعلىٰ الأذىٰ مطلقاً[3].

وقد أورد الفقهاء تعريفاتٍ كثيرة:

فعرّفه البجنورديّ من الإماميّة بأنّه: (النقص في المال، أو العرض، أو النفس، أو في شأنٍ من شؤونه بعد وجوده)[4]. ويلاحظ عليه: أنّه أضيق من التعريف اللغويّ.

---

(١) العين للفراهيدي ٧: ٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٤: ٤٨٤.

(٣) راجع النهاية لابن الأثير ٢: ١٦.

(٤) القواعد الفقهيّة ١: ١٧٨ ـ ١٧٩.

وعرّفه ابن حجر من الشافعيّة بأنّه: (إلحاق مفسدةٍ بالغير مطلقاً)[1]، واستحسنه الشيخ الزرقا[2]، وتابعه نجله الدكتور الزرقا[3]، وفيه قصور.

وذكر الطرابلسيّ الحنفيّ أنّ الضرر في الحديث «لا ضررَ ولا ضِرار»: ما قصد به الإنسان منفعته، وكان فيه ضرر على غيره، وأنّ الضرار: ما قصد به الإضرار بغيره[4].

وقد نقل ابن رجب الحنبليّ[5] هذا التعريف، وحكى ترجيح ابن عبد البرّ وابن الصلاح له، كما نقله الباجيّ المالكيّ[6]، ويلاحظ عليه: عدم شموليّته، والأوفق: أنّه الأذى الّذي يصيب الإنسان في نفسه أو ماله أو عرضه أو أيّ شأنٍ محترم.

وعرّفه القانونيّون بأنّه: (إخلال بحقٍّ أو بمصلحةٍ..)[7].

أمّا قاعدة «لا ضررَ» أو كما يُصطلح عليها قاعدة «نفي الضرر» الّتي أصلها الحديث الشريف «لا ضررَ ولا ضرارَ في الإسلام..»[8] فقد استظهر الفقهاء معانٍ، وحاولوا تحقيق مفهوم نفي الضرر.

فذهب فريقٌ الى أنّ المراد به: النهي عن الضرر، كما حقّقه شيخ الشريعة الإصفهانيّ من الإماميّة[9] وكان قد ذهب اليه ابن نجيم الحنفيّ[10]، والباجيّ من

(١) فتح المبين لشرح الأربعين: ٢٣٧.

(٢) شرح القواعد الفقهيّة للشيخ أحمد الزرقا: ١٣.

(٣) المدخل الفقهيّ العامّ ٢: ٩٧٧.

(٤) معين الحكّام: ٢١٢.

(٥) جامع العلوم والحكم: ٢٨٨.

(٦) المنتقى في شرح الموطّأ ٦: ٤٠.

(٧) الوسيط شرح القانون المدنيّ للدكتور السنهوريّ ١: ٩٧١.

(٨) راجع تحقيق الحديث في «قاعدة لا ضررَ» لشيخ الشريعة الإصفهانيّ، ونصب الراية في أحاديث الهداية للزيلعيّ: ج٤.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) الأشباه والنظائر: ٨٥.

المالكيّة[1]، والسيوطيّ من الشافعيّة[2]، وصرّح به ابن الأثير في النهاية[3].

وذهب آخرون الىٰ أنّ المراد: إخبار الشارع بعدم جعله الحكم الضرريّ في شرعه ودينه، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً. واليه ذهب الشيخ الأنصاريّ[4]، وكان قد اتّجه اليه ابن حجر الشافعيّ[5].

وذهب فريق الىٰ أنّ المنفيّ: الضرر غير المتدارك[6]، ولازمه: أنّ كلّ ضررٍ إنّما هو متدارك: إمّا بالضمان أو بالخيار، وهو ما ذهب إليه بعض الإماميّة والكاسانيّ من الحنفيّة[7].

والأظهر أنّه لا دليل علىٰ الانحصار في معنىٍ واحدٍ، بل يمكن القول: إنّ النفي واقع علىٰ الضرر في عالم التشريع (وهو جامع كلّيّ يختلف معناه في كلّ موردٍ من الموارد بحسب خصوصيّاته. ففي بعض الموارد يفيد نفي الذات، وفي بعضها يفيد نفي الأثر، وفي بعضها المؤاخذة)[8].

واحتجّ له: (بأنّ النفي إنّما تعلّق بنفس الضرر، لا بوصفه، ولا بشيءٍ آخر، ومعنىٰ نفيه ـ حينئذٍ ـ علىٰ ما استظهره محوه من صفحة الوجود تشريعاً لا تكويناً.

وعليه: فمقتضاه في العبادات رؤية الشارع العبادة المستلزمة للضرر لا عبادة، ومقتضاه في المعاملات رؤية لزوم المعاملة الضرريّة لا لزوم فيها، والتصرّف الضرريّ يُعدُّ تصرّفاً بغير حقّ)[9].

---

(١) المنتقىٰ في شرح الموطّأ ٦: ٤٠.

(٢) الأشباه والنظائر: ١٥٠.

(٣) النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٦.

(٤) رسائل الشيخ الأنصاريّ.

(٥) فتح المبين: ٢٣٧.

(٦) حقائق الأصول للإمام الحكيم ٢: ٣٧٧.

(٧) بدائع الصنائع ٧: ١٦٥.

(٨) غالية الدرر لأبي الفضل النبويّ القمّيّ: ٢٤.

(٩) راجع: غالية الدرر للنبويّ القمّيّ: ٢٣.

وعلى أيّة حالٍ فيمكن أن يكون مفاد قاعدة «لا ضرر» اختصاراً هو: (أنّ كلّ ضررٍ ينشأ عن إحداث أمرٍ غيرِ مشروعٍ يكون منفيّاً، ويتمثّل النفي بالدفع قبل الوقوع بالحيلولة والمنع، والرفع بعد الوقوع بالإزالة والضمان).

وهذا ما يساعد عليه عموم «لا ضرر» ومجموع أقوال الفقهاء[1] في المسألة بعد تقرير أنْ لا دليل علىٰ الانحصار في معنىٰ.بعد هذا التمهيد نتحوّل الىٰ المطالب الّتي تقرّر بحثها في مسألة تعارض الضررين.

المطلب الاول

حالة التعارض بين ضررين بالنسبة الى الشخص نفسه

ذهب الفقهاء في مثل هذه الموارد الىٰ: أنّ الشخص عليه ارتكاب ما ضرره أقلّ، إذ تقرّر عندهم: أنّ قواعد الشرع تنصّ علىٰ أنّه إذا تعارضت مفسدتان رُوعيَ أعظمها ضرراً بارتكاب أخفّها[2]. أمّا في حالة التساوي فيتخيّر[3]. وهذا اتّجاه عامّ عند الفقهاء:

وقد صرّح الخراساني[4] من فقهاء الإماميّة بذلك،وتابعه كثيرون[5] بأنّه(يجب

---

(١) راجع أ ـ تهذيب الأُصول للشيخ جعفر السبحانيّ، تقريرات بحث الإمام الراحل الخمينيّ قدّس سرّه ٢. ٤٦٥.

ب ـ والقواعد الفقهيه للبجنورديّ ١: ١٧٩.

جـ ـ والمدخل الفقهيّ العامّ للدكتور مصطفى الزرقا ٢: ٩٧٧، مع ما نقلناه من كلماتهم في المقام.

(٢) راجع. مصباح الفقاهه للإمام الخوئي رحمه الله ٢: ٢٦٣، والأشباه والنظائر للسيوطيّ:٨٧،وتحرير المجلّه للشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء ١. ٢٧.

(٣) الأشباه والنظائر الإشارة السابقة.

(٤) طريق الوصول الى تحقيق كفاية الأُصول للخراسانيّ للشيخ محمّد الحويزيّ الكرميّ ٤: ٦٤. وعناية الأُصول للفيروزآبادي ٤. ٣٢٣.

(٥) حقائق الأُصول للإمام محسن الحكيم ٢. ٣٦٦، ومصباح الفقاهة للإمام الخوئي الإشارة السابقة.

اختيار الضرر الأقلّ أو على حدّ تعبيره: فلا مسرحَ إلّا لاختيار أقلّهما،وإلّا فهو مختار).

وذكر العزّ بن عبد السلام من فقهاء الشافعيّة : (أنّ الشرع يحصل الأصلح بتفويت المصلحة، كما يدرأ الأفسد بارتكاب المفسدة).[1]

ونقل السيوطيّ[2] عنه الإمام الشافعيّ ـ القول بالتخيير في حالة التساوي، وهذا ما ذكره ابن نجيم الحنفيّ[3] أيضاً. واليه ذهب الحنابلة[4].

وها هنا تفريع:

التداوي والعلاج بالمحرّم

قد تقتضي حالة التعارض في صورة الاضطرار العلاج بالمحرّم كما لو لزم استقطاع جزءٍ من الميّت أو الحيّ للعلاج[5]. أو اضطرّ الىٰ شرب الخمر لنفس الغرض. وهنا اتّجاهان في الفقه:

اتّجاه يذهب الىٰ المنع وعدم جواز العلاج بالمحرّم، وهو ما ذهب اليه فريقٌ من فقهاء الإماميّة[6] والمالكيّة[7] والشافعيّة[8]، واستدلّوا:

١ ـ بقوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: «لم يجعل الله شفاء أُمّتي فيما حرّم عليها»[9].

---

(١) قواعد الأحكام ٢. ٨٩.

(٢) الأشباه والنظائر: ٨٥.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٩، والهداية للمرغينانيّ الحنفيّ ٣: ٢٧٧.

(٤) أعلام الموقّعين لابن قيّم الجوزيّة ٣: ١.

(٥) راجع بحثاً فنيّاً في مستند تحرير الوسيلة للشيخ أحمد المطهّريّ ط١ سنة (١٤٠٢ هـ).

(٦) فقه الإمام الصادق لمغنية ٤: ١٩٠.

(٧) بداية المجتهد لابن رشد ١: ٤٧٦.

(٨) الميزان الكبرىٰ للشعراني ٢: ٥٨.

(٩) سنن أبي داود ٤: ٦ برقم ٣٨٧٤.

٢ ـ ما جاء عن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: «أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لم يجعل في شيءٍ ممّا حرّم دواءً ولا شفاءً»[١].

واتّجاه آخر ذهب الىٰ الجواز،وهو ما ذهب اليه فريقٌ من الإماميّة[٢]، وجماعة من الحنفية[٣]، ومن الشافعية[٤]، وابن حزم الظاهريّ[٥] . واستدلّوا:

١ ـ بعموم قوله تعالىٰ: ﴿وقد فَصَّل لكم ما حَرَّمَ عليكم إلاّ ما اضْطرِرْتُم إليه﴾[٦].

٢ ـ بإباحة النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لعبد الرحمان بن عوف بلبس الحرير للعلاج، وهو محرّم علىٰ الذكور[٧] .

كما استدلّ بعضهم: بأنّ الضرورة بمثابة العلّة، فمتىٰ وجدت وجدت الرخصة[٨] . ويبدو أنّه في حالة انحصار العلاج به، وعدم وجود مندوحةٍ لا يخلو القول بالجواز من قوّة[٩] .

المطلب الثاني

التعارض بين ضررين بالنسبة إلى شخص آخر

لخّص الأمر في مثل هذا المورد بقولهم: (إذا دار الأمر بين حكمين ضررين

---

(١) وسائل الشيعة للحرّ العامليّ ١٧: ٢٧٥.

(٢) القواعد والفوائد للشهيد الأوّل ١: ١٢٦.

(٣) أحكام القرآن للجصّاص الحنفيّ ١: ١٢٦.

(٤) الميزان الكبرىٰ ٢: ٥٨.

(٥) المحلّىٰ ٧: ٤٢٦.

(٦) الأنعام: ١١٩.

(٧) اللؤلؤ والمرجان فيما اتّفق عليه الشيخان، عن أنس ٣: ٣٢.

(٨) أحكام القرآن ١: ١٢٦.

(٩) راجع ما نقله الشيخ مغنية عن الشيخ الطوسيّ ٤: ١٩٠.

بالنسبة الىٰ شخصين فإنّه يترجّح الأقلّ ضرراً. وعُلّل ذلك: بأنَّ مقتضىٰ نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم ضرره أكثر من الحكم الآخر؛ لأنَّ العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل هم بمنزلة عبدٍ واحدٍ...)[1].

ومن صور ذلك: لو أكرهه علىٰ الإضرار بمالِ زيدٍ أو بعرضه أو بعرض آخرٍ مطلقاً فلا مناص أنّه يختارالإضرار بالمال؛ لكون العرض أهمّ في نظر الشارع.

وقد استند بعض الفقهاء الىٰ رواية سمرة[2] في قوله ـ صلّى ٱلله عليه وآله وسلّم ـ: «إنّك رجلٌ مضارٌ،ولا ضررَ ولا ضرار في الإسلام». إذ أَمر النبيّ ـ عليه الصلاة والسّلام ـ بإخراج نخلة سمرة ورميها خارجاً مراعاةً لضرر الأنصاريّ؛ لأنَّ الضرر هنا يتّصل بالعرض[3].

وكذلك لو أكرهه علىٰالإضرار بزيدٍ أو عمرٍو فينظر الضرر الأكبر أو الأشدّ[4] بحسب حالِ كلٍّ. ومع التساوي يتخيّر كما مرَّ.

وفي صورة لو اضطرّ سائق سيارةٍ الىٰ أن يدهسَ شخصاً أو يصعد الرصيف ـ مثلاً ـ فيتلف مالاً أو متاعاً فلا مناص ـ حينئذٍ ـ من ارتكاب الإضرار بالمال تفادياً للدهس؛ لأنَّ ضرر النفس أكبر وأشدّ. وكذلك له أن يهدم دار أحد الأشخاص إذا توقّف بهدمها سريان الحريق الىٰ المحلّة؛ لأنّ الضرر الخاصّ يتحمّل لدفع الضرر العامّ[5]. واشترط الحنفية في هذه الحالة إذنَ وليّ الأمر، وإلّا فهو ضامن[6]. ولعلّ الأولىٰ هنا الضمان علىٰ الدولة إن كان بإذن وليّ الأمر، وإلّا فعلىٰ سكّان المحلّة.

---

(١) راجع: قاعدتان فقهيتان للشيخ جعفر السبحانيّ: ٩٤، والموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٤٨.

(٢) سنن أبي داود ٤: ٦ برقم ٣٨٧٤.

(٣) راجع: الرسائل للشيخ الأنصاريّ: ٢٩٥، والطرق الحكميّة لابن قيّم الجوزيّة: ٢٦٤.

(٤) راجع: تحرير المجلّة لكاشف الغطاء ١: ٢٧.

(٥) راجع: القواعد والفوائد للشهيد الأوّل ١: ١٤٤، والموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٥٠، والأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٥.

(٦) راجع: ردّ المحتار لابن عابدين ٥: ١٤.

فأمّا استحقاق صاحب الدار المهدومة الضمان والتعويض: فلأنّه إذا كان من الجائز دفع الضرر العامّ بتحمّل الضرر الخاصّ، إلّا أنّه مشروط بأن لا يلحق بالخاصّ ضرر لا ينجبر كما نبّه الىٰ ذلك الشاطبيّ[1]. وأيضاً: فلأنّ الاضطرار لا ينافي الضمان[2]، ولا يبطل حقّ الغير.

وأمّا لزوم الضمان علىٰ أهل المحلّة: فلأنّهم الجهة المستفيدة من هدم الدار، إذ لولا الهدم لما توقّف سريان الحريق. وقاعدة الغرم بالغنم[3] تأبىٰ أن يستفيد أحدٌ علىٰ حساب تضرّر آخرٍ، فيلزم الضمان من هذا الوجه.

وكذلك من الجائز إلقاء الأمتعة والأموال بالغةً ما بلغت من السفينة إذا توقّف علىٰ ذلك تخليص الركّاب. ذهب الىٰ ذلك فقهاء الحنابلة[4] والمالكيّة[5]. وقاعدة دفع الضرر الأكبر والأشدّ فالأقلّ والأخفّ تقتضي ذلك[6].

المطلب الثالث

حالة التعارض بين ضررين بالنسبة إلى شخصين بفعل احدهما

وهي حالة لو تصرّف أحد الشخصين وترتّب علىٰ تصرّفه ضرر، وعلىٰ تركه ضرر، وهنا صورتان:

الصورة الأولى : لو كان في تصرّفه ضررٌ علىٰ الغير، وفي تركه التصرّف ضرر عليه، فهنا اتّجاهان:

---

(١) الموافقات ٢: ٣٥٤.

(٢) راجع مصباح الفقاهة للامام الخوئي ٢: ٢٦٧، قال: (ليس هناك ملازمة بين الجواز الشرعيّ وعدم الضمان).

(٣) المدخل الفقهيّ العامّ للزرقا ١: ٦٩٠.

(٤) راجع: القواعد الفقهيّة لابن رجب الحنبليّ: ٣٧.

(٥) راجع: أسهل المدارك للكشناويّ المالكيّ ٣: ٦٩.

(٦) راجع ما نقلناه من كلمات الفقهاء في تقرير هذه القاعدة.

الأوّل: ذهب اليه أكثر الحنفيّة[1]، وهو المشهور عند الشافعيّة[2] والإماميّة[3]، واختاره ابن حزم الظاهريّ[4]، وهو: عدم منع المالك من التصرّف في ملكه وإن ترتّب عليه ضرر بالغير. واستدلّوا بقولهم: (إنّ منع المالك من التصرّف في ملكه مراعاة لنفع غيره لا وجه له في الشريعة، بل هو أبلغ الضرر علىٰ ما ذهب اليه ابن حزم)[5].

الثاني: وذهب اليه المالكيّة والحنابلة[6] وجماعة من الإماميّة[7]، وهو منع المالك في صورة تضرّر الجار أو الغير. وقد استدلّ الذاهبون الىٰ الجواز بأُمور:

الأوّل: بقاعدة «الناس مسلّطون علىٰ أموالهم»[8].

الثاني: إنّ الجواز الشرعيّ ينافي الضمان، ومقتضاه: أنّ الفعل إذا كان جائزاً شرعاً لا يترتّب علىٰ من قام به ضمان بسببٍ ما ينشأ عن هذا الفعل، إذ تسويغ الشارع للفعل يقتضي رفع المسؤوليّة عنه، وإلاّ لما كان جائزاً[9].

الثالث: إنّ نفي الضرر امتنانيّة، ولا امتنان في تحمّل الضرر لدفعه عن الآخرين وإن كان أكثر[10].

أمّا الاتّجاه الآخر -أي: الرأي القائل بمنع المالك من التصرّف في حالة ترتّب ضررٍ علىٰ الغير- فقد استدلّوا عليه بأُمور:

الأوّل: إنّ الحقوق ليست مطلقةً في الشرع، وإنّما هي مقيّدة بعدم إساءة

---

(١) بدائع الصنائع ٦: ٢٦٤، جامع الفصولين لابن قاضي سماونه ٢: ٢٠٧.
(٢) الامّ-للإمام الشافعيّ ٣: ٢٢٢.
(٣) فرائد الأُصول للشيخ الأنصاريّ ٢: ٥٣٨، ونقل دعوىٰ الوفاق عليه عن الشيخ والحلبيّ وابن زهرة.
(٤) المحلّىٰ ٨: ٢٤١.
(٥) المصدر السابق.
(٦) جامع العلوم والحكم لابن رجب: ٢٩٠.
(٧) فرائد الأُصول، الإشارة السابقة في هامش (٣).
(٨) المصدر السابق.
(٩) قاعدة الجواز الشرعيّ تنافي الضمان وقد أُشير اليها سابقاً.
(١٠) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٥٦٤.

استعمالها. وهذا ما جرت عليه الشريعة في موارد كثيرة، كما في المضارّة في الوصيّة[1]، والمضارّة في المعاشرة الزوجيّة[2] وغيرها. وهذا ما أدركه ابن حزم ـ وهو من أشدّ المتحمّسين للرأي الأوّل ولمبدأ الحقّ المطلق في التصرّف بالملك ـ إذ قال: (لا يجوز لأحدٍ أن يدخّن على جاره لأنّه أذىً، وقد حُرّم أذى المسلم...)[3].

وإذن، أفلا يكون حفر البئر ـ مثلاً ـ قد يُؤدّي الى هدم جدار دار الغير وهو نوع أذىً كما لا يخفى؟!

الثاني: إنّ قاعدة السلطنة: ـ أي: سلطنة المالك في التصرّف بملكه ـ كما هو مفاد قاعدة «الناس مسلّطون على أموالهم»، فهي محكومة[4] بلا ضرر، أي: أنّ كلّ ما يصدر من فعلٍ أو نحوه من التصرّفات فإنّ قاعدة «لا ضرر» ناظرة اليه، ومقيّدة له بصورة عدم الضرر كما هو مقتضى لسان الحكومة[5].

أمّا ما احتجّ به ابن حزم الظاهريّ فلا يتّضح له وجه، إذ لم يقل أحدٌ بمنع المالك من التصرّف في ملكه مراعاةً لنفع غيره، وإنّما ذهبوا الى المنع فيما لو أضرّ بالغير، وهو ما يقتضيه نفي الضرر. ثم إنّ من يبني فُرناً أو يُنشئ مدبغةً في داره يضرّ بالجار وبالدار ضرراً بالغاً[6].

وبالجملة:فيمكن القول: إنّه في مثل هذه الموارد والحالات يلزم أن يلحظ الضرر الأكثر والأكبر عندما يتعارض ضرر المالك في عدم التصرّف، وضرر الغير عند تصرّفه؛ لأنّ الشرع ينظر الى الجميع بمثابة واحدٍ[7]، أو كنفسٍ واحدةٍ[8]، على أنّه يمكن أن

---

(١) النساء: ١٢ قوله تعالى: ﴿من بعد وصيّةٍ يوصي بها أو دينٍ غير مضارٍّ﴾.

(٢) البقرة: ٢٣١ قوله تعالى: ﴿ولا تُمسكوهنّ ضِراراً لتعتدوا...﴾.

(٣) المحلّى ٨: ٢٤١.

(٤) راجع قاعدتان للسبحانيّ: ٩٧.

(٥) فرائد الأصول للشيخ الأنصاريّ ٢: ٥٣٩.

(٦) كشف المغطّى للطاهر بن عاشور: ٣٠٨.

(٧) الرسائل للشيخ الأنصاريّ.

(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ ١٦: ٣٢٧، وراجع الموافقات للشاطبيّ ٢: ٣٥٤.

يوكَل الأمر الىٰ العرف في تحديد حجم الضرر وطبيعته.

الصورة الثانية : أن يكون تصرّفه في ملكه يلحق ضرراً بالغير، وفي تركه التصرّف فوت نفعٍ له. وهنا اتّجاهات:

١ ـ اتّجاه ذهب اليه متأخّروا الحنفيّة[(١)]، وجماعة من الشافعيّة[(٢)]، وهو المذهب عند الحنابلة[(٣)]، والمشهور عند الإماميّة[(٤)].

وهو: منع المالك من التصرّف إذا استلزم إلحاق ضررٍ بالغير: كالجار مثلاً. واستند أكثرهم الىٰ عموم حديث «لا ضرر».

٢ ـ اتّجاه ذهب اليه ابن حزم الظاهريّ[(٥)]، وهو: عدم المنع في مثل هذه الصورة كالسابق أيضاً مستنداً الىٰ نفس الدليل.

٣ ـ اتّجاه بالتفصيل: فذكر ابن رجب الحنبليّ: أنّه إن كان له في تصرّفه غرض صحيح مثل: أن يتصرّف في ملكه بما فيه مصلحة له فيتعدّىٰ ذلك الىٰ ضرر غيره، أو يمنع غيره من الانتفاع بملكه فيتضرّر الممنوع. ففي مثل هذه الحالة ينظر: إن كان تصرّفه علىٰ غير الوجه المعتاد فأضرّ بالغير يضمن. وإن كان علىٰ الوجه المعتاد ففيه قولان مشهوران:

أحدهما: لا يمنع، والثاني: المنع، وهو قول أحمد بن حنبل[(٦)]. وهذا الرأي يوافق ما عليه الإمام مالك[(٧)] في بعض الصور. وأكثر الحنفية[(٨)] علىٰ المنع مع الضرر

---

(١) فتح القدير ٦: ٤١٥، وراجع: الهداية، للمرغينانيّ ٤: ١٠٦.

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ، لابن حجر ٣: ١٦٧.

(٣) جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبليّ: ٢٩٠.

(٤) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية، للشهيد الثاني ٧: ٣٣.

(٥) المحلّىٰ ٨: ٢٤١.

(٦) جامع العلوم والحكم، الإشارة السابقة.

(٧) تبصرة الحكام، للطرابلسيّ ٢: ٣٠٥.

(٨) بدائع الصنائع ٦: ٢٦٤.

الفاحش.

وذهب أكثر الشافعيّة[1] الىٰ عدم المنع في مثل هذه الحالة بشرط أن يحتاط ويحكم الجدران بما لا يتأذّىٰ من المدبغة والاصطبل والطاحونة ضررٌ بيّن.

وذهب جمهور الإماميّة[2] الىٰ عدم المنع لو كان تصرّفه علىٰ الوجه المعتاد، وإلّا فيمنع، ويضمن ما تسبّب من ضررٍ للغير.

استدلّ الشافعيّة[3] بأنّ في منعه إضراراً به، والضرر لا يُزال بالضرر، وهو ليس متين؛ لأنَّ الافتراض في المسألة هو: فوت النفع علىٰ المالك، ولا يعدُّ ضرراً، بل فيه تردّد[4].

وأمّا ما احتجّ به الشيخ الأنصاريّ[5] بأنه ـ حينئذٍ ـ يكون من قبيل الحرج عليه، ولذا لا يمنع لحاكميّة «لا حرج» علىٰ «لا ضررٌ»، فقد نوقش في رأيه.

إنّ منع المالك من التصرّف في ملكه بما فيه منفعة لا يُعدُّ حرجاً مطلقاً؛ لأن الحرج المنفيّ إنّما هو بمعنىٰ: المشقّة الّتي لا تتحمّل عادةً، وهو مفقود في المقام.

وأمّا حاكميّة «لا حرج» علىٰ «لا ضرر»: فلا وجه له؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما ناظرٌ الىٰ الأدلّة الدالّة علىٰ الأحكام الأوّليّة، ويقيّدها بغير موارد الحرج والضرر، فهما في مرتبةٍ واحدةٍ[6]، فلا مورد للحاكميّة هنا. وأيضاً: فإنَّ فوت النفع لو عُدَّ ضرراً تجوّزاً فهو لا يزاحم الضرر البيّن، وليس في قوّته. ولمّا كان الميزان في الترجيح: ارتكاب أخفّ الضررين فيكون منع المالك من التصرّف بما لَهُ منفعةٌ فيه أخفّ من تصرّفه مع لحوق ضررٍ بالغير، علىٰ أنّه قد تقرّر في قواعد الشرع أن درء المفاسد أولىٰ من جلب

(١) نهاية المحتاج، للرمليّ ٥: ٣٣٣.

(٢) الروضة البهيّة في شرح اللمعة ٧: ٢٣٣.

(٣) نهاية المحتاج، الإشارة السابقة.

(٤) راجع تحرير المجلة، لكاشف الغطاء: ٢٨.

(٥) الفرائد، للشيخ الأنصاري، الطبعة الحجريّة: ٢٩٨.

(٦) راجع: مصباح الفقاهة، للإمام الخوئيّ (قدّس سرّه) ٢: ٢٦٥.

المصالح[1]. فيترجح المنع.

ولعل الأنسب أن يقال: إنّه لو أمكن للمالك أن يتّخذ الاحتياطات الضروريّة في تعرّفه في ملكه بما هو نفع له ربّما يكون ضرر الغير ـ حينئذٍ ـ من الضآلة بمكانٍ في قبالة نفع المالك، فلا وجه ـ حينئذٍ ـ للمنع. وأمرُ هذا يُوكل الى العرف وأهل الخبرة: فإن تسامحوا فيه بحيث يُعدّ كلّاً ضرر، وإلاّ فلا. وهذا يقتضيه كمال الامتنان في نفي الضرر، والله أعلم.

المطلب الرابع

حالة تعارض ضررين بين شخصين بتدخل عنصر اخر

وفي هذه الحالة أورد أكثر الفقهاء مثالاً هو: فيما إذا ابتلعت دجاجة أحدِهم لؤلؤةً لآخر، أو أدخلت دابّةٌ رأسها في إناءٍ لآخر ولم يمكن تخليص أحدهما إلاّ بإتلاف الآخر فهنا صورتان :

الأولى: صورة وقوع الضررين بتفريطٍ من مالك أحد المالين، أو من كليهما.

والثانية: وقوع الضررين بدون تفريطٍ أو تدخّلٍ من أحدٍ، كأن يكون قضاءً وقدراً كما لو التقطت الدجاجة لؤلؤة آخر سقطت منه.

ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في المقام هي: ما لو دخلت سيارة بسبب حدوث عطلٍ مفاجيءٍ بنايةً لآخر، ومثله: ما لو ابتلع حيوان مستنداً ماليّاً لآخر، أو قطعةً ذهبيّةً، أو نحو ذلك.

وعلى أيّة حال: ففي جميع الصور المذكورة يلزم مراعاة ما ضرره أعظم بارتكاب الأخفّ والأقلّ لتخليص ما هو الأهمّ، أو ما قيمته أكبر مع التعريض، أي: الضمان عن الأضرار التي تنشأ عن ذلك إن حصل الأمر بتفريطٍ من أحد[2].

---

(1) الأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٧.

(2) الأشباه والنظائر للسيوطيّ ٨٦/٨٧، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٨.

وأمّا اذا كان الضرران بفعل أحد المالكين أو بتفريط أحدهما: فقد ذهب الشافعيّة[1] والحنفيّة[2] والحنابلة[3] والإماميّة[4] الىٰ إلزام من استند اليه الضرر تخليص مال الآخر وتسليمه اليه؛ لأنّه مع وجود عين ماله لا يُصار الىٰ البدل من المثل أو القيمة إلّا عند تعذّر الردّ، هذا مع مراعاة أعظمهما ضرراً.

فلو أدخلت دابّة ـ مثلاً ـ رأسها في قدرٍ ولم يخرج إلّا بكسر القدر كسرت لتخليصها، ولا تذبح ولو كانت مأكولة اللحم. ثم إن كانت بصحبة مالكها فعليه الارش لتفريطه. وإن لم يكن معها: فإن كان صاحب القدر متعدّياً بأن وضعها بموضعٍ لا يحقّ له فيه أو كان له حقّ فيه لكنّه كان قادراً علىٰ دفع البهيمة فلم يدفعها فلا إرش له بكسر القدر، وإن كان الأمر بتفريطهما معاً اشتركا في الغرامة[5].

وفي مثل هذه الحالة: لو كان السبب في دخول الدابّة أو سقوط الدينار في المحبرة شخص ثالث فيستقرّ عليه الضمان، وهو يتخيّر ـ حينئذٍ ـ بين إتلاف أيّ المالين لتخليص الآخر.

قال الشيخ السبحانيّ في هذه الصورة: إنّه ـ حينئذٍ ـ بطبعه لن يختار إلّا الأقلّ ضرراً[6]، لكن فقيه آخر ذهب الىٰ أنّ المتعيّن في حقّه هو اختيار الأقلّ باعتبار لزوم التبذير المحرّم شرعاً إن لم يختر الأقلّ[7].

الأمثلة التي أوردها الفقهاء حالة دخول حيوانٍ لشخصٍ في دارٍ لآخر وتعذّر إخراجه إلّا بنقض الدار أو جانبٍ منها:

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطيّ: ٨٦.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٨، وتكملة شرح فتح القدير للبهوّتي ٩: ٣٤٢.

(٣) سرح منتهىٰ الإرادات للبهوتي ٢: ٤٠٤.

(٤) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٥٦٣.

(٥) مغني المحتاج للشربينيّ ٢: ٢٩٥، وسرح منتهىٰ الإرادات ٢: ٤٠٤.

(٦) قاعدتان للشيخ جعفر السبحانيّ.

(٧) قاعدة الضرر للشيخ الزنجانيّ: ١١٧.

ذهب جماعة من الفقهاء الىٰ وجوب نقض البناء وإخراج الحيوان، وعلىٰ ربّ المال المخرج ضمان أي: إصلاح الجدار؛ لأنّه إنّما حقّ له ذلك لتخليص ماله إن لم يفرّط صاحب الدار، فإن فرّط فلا ضمان علىٰ ربّ المال؛ لأنّ المفرّط أولىٰ بحصول الضرر كما لو كان بتعدّيه[1].

ومثل ذلك: ما لو دخلت سيارة مسرعة بنايةً لآخر ـ داراً أو محلاًـ ولم يمكن إخراجها إلاّ بنقض جانبٍ من البناء فإنّه يضمن ما تهدّم أو تلف من البناء أو الأشياء؛ لأنّه حقّ لتخليص سيارته. ولا يتصوّر تفريط صاحب الدار إلاّ أن يكون قد أنشأ بناءه علىٰ الطريق العامّ، إذ يعدُّ ـ حينئذٍ ـ متعدّياً، فيُضمن ما تسبّب في تلفه إن لم يكن صاحب السيارة مفرّطاً.

جاء في رسائل الشيخ الأنصاريّ من الإماميّة: (وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابّة إذا دخلت في دارٍ لا يخرج إلاّ بهدمها، معلّلاً ذلك الضمان بأنّ هدم الدار لمصلحة صاحب الدابّة، فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون)[2].

ويتضح ـ كما ذكر الفقهاء ـ: أنّه في جميع الصور الّتي تقرّر اختيار الأقلّ ضرراً أو الأخفّ فإنّ ذلك لا يلغي حقّ الغير في الضمان؛ لأنّه مع أنّ الشارع أجاز وأباح ارتكاب أحد الضررين إلاّ أنّه لا ملازمة بين الجواز الشرعيّ وعدم الضمان)[3]. كما أنّه في انضمام جبران الضرر الّذي أصاب الغير كمال الامتنان، وهو الذي تقتضيه نظريّة «نفي الضرر».

---

(١) شرح منتهىٰ الإرادات ٢: ٤٠٤.

(٢) الرسائل للشيخ الأنصاري، طبعة حجريّة: ٢٩٩.

(٣) مصباح الفقاهة للإمام الخوئيّ ٢: ٢٦٧، وراجع فواتح الرحموت لابن عبد السكور ١: ٢٩٥.

عصمة الأنبياء عليهم السلام عند المذاهب الإسلامية

سماحة الشيخ يعقوب الجعفري

يؤكّد جميع المسلمين على ضرورة عصمة الأنبياء، وهي من المسائل المتّفق عليها لدى علماء المسلمين، إذ يعتقد جميعهم بأنّ أنبياء الله معصومون، وإنّما اختلفت وجهات نظرهم بشأن جملةٍ من التفاصيل الّتي سنُشير اليها في معرض حديثنا.

يمكن أن نقول ـ كما سنرى من الآيات القرآنيّة وإجماع المتقدّمين من علماء المسلمين ومتأخّريهم ـ:إن موضوع عصمة الأنبياء حقيقة مفروغ منها ومتّفق عليها، ومع كلّ ذلك يقول «گلدزيهر»: (إنّ الاعتقاد بعصمة الأنبياء يتناقض ـ بدون شكٍّ ـ وآراء الطبقة الأُولى من المسلمين، حيث إنّهم سمعوا من لسان الرسول أنّه اعترف بالخطأ وهو بحاجةٍ الى التوبة أيضاً)[1].

وقد خطا مستشرق آخر خطوةً أوسع، فادّعى أنّ نظريّة عصمة الأنبياء ابتدعتها الشيعة؛ليبرّروا بها فكرة عصمة أئمّتهم[2].

(١) گلدزيهر في العقيدة والشريعة: ٢٠٨.

(٢) رونالدسن في عقيدة الشيعة: ٣٢٨.

إنّ أقوال هذين المستشرقَين عارية من الصحّة، ومغايرة للكتاب والسنّة، ومخالفة لما تتّفق عليه عامّة المسلمين، ولا يستبعد أن تكون الغاية من أقوالهم هذه إثارةَ الفرقة والاختلاف بين المسلمين، والتشكيك في واحدٍ من أهمّ أُصولهم الاعتقاديّة، وما يتقوّله گلدزيهر بأنّ النبيّ قد اعترف بالخطأ له معنىً آخر. وقد عالج الإسلام هذه المواقف ومواقف أُخرىٰ تماثلها بإسهابٍ وتفصيلٍ سنتطرّق له لاحقاً.

إنّ أصل فكرة عصمة الأنبياء له جذر قرآنيّ، فقد ورد في عدّة آياتٍ وإن لم يصرّح فيها بمصطلح العصمة كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلاَ تُسْـأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هو إِلاَّ ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾[2].

وقوله تعالىٰ: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضَىٰ من رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾[3].

ويمكن القول بأنّ مصطلح العصمة هو كغيره من المصطلحات الكلاميّة الأُخرىٰ الّتي استحدثت فيما بعد، وقد ورد بهذا المعنىٰ في رواياتٍ نُقلت عن أئمّة أهل البيت المعصومين: كالرواية الواردة عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ[4] وهي تدلّ علىٰ أنّ مصطلح العصمة كان شائعاً ومستعملاً عند المسلمين في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وربّما استعمل مصطلح التنزيه بدلاً منه في ذلك العصر أيضاً[5].

وقد استدلّ العلماء بأدلّةٍ مختلفةٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ، وعقليةٍ نقليةٍ في آنٍ واحدٍ لإثبات عصمة الأنبياء، وهنا لابدّ من الإشارة لبعض ما استدلّ به هؤلاء المتكلّمون علىٰ

---

(١) البقرة: ١١٩ .

(٢) الأنعام: ٩٠ .

(٣) الجنّ: ٢٦ .

(٤) المجلسيّ في بحار الأنوار ١٢ : ٣٤٨ .

(٥) الإمام أبو حنيفة، الفقه الأكبر: ٥ .

العصمة:

١ ـ لقد بُعث أنبياء الله تعالىٰ ليبيّنوا للناس منافعهم، إذ لولاهم لما عرف الناس مصلحتهم ولما انتفعوا بها، وعلىٰ هذا الأساس فإنّ بعثة الأنبياء بنفسها مصلحة كبرىٰ للمجتمع، وقد ثبت أنّ الله سبحانه أوجب علىٰ نفسه ـ وفقاً لمقتضىٰ اللطف ـ أن يؤدّي كلّ مصلحةٍ بأتمّ صورةٍ، ونحن نعلم: أنّ الأنبياء اذا كانوا معصومين فإنّ كلامهم سيكون أكثر تأثيراً، ويجد مكانه من القبول في النفوس، وتأسيساً علىٰ ذلك فإنّ الأنبياء ينبغي أن تكون لديهم هذه الحالة من العصمة[١].

٢ ـ بما أنّ معجزات الأنبياء تدلّ على صدق دعواهم فإنّ ذلك يقتضي أن يكون الأنبياء معصومين من ارتكاب الكذب والذنب، فكما أنّ المعجزة تدلّ علىٰ نفي الكذب في تأدية الرسالة بدون واسطةٍ فإنّها كذلك تدلّ علىٰ نفي المعاصي بواسطةٍ، علماً بأنّ النبيّ عندما يأتي بالمعجزة فذلك دليل علىٰ تأييد الله وتصديقه له، ولو قدّر للنبيّ أن ينسب شيئاً الىٰ الله كذباً ـ لا سمح الله ـ فهذا يعني: أنّ الله يصدّق ويؤيّد الكاذب، وهذا قبيح بحدّ ذاته. وأمّا فيما يتعلّق بسائر الذنوب الّتي لا تمتّ بالرسالة بصلةٍ فنقول:

إنّ المعجـزة تدلّ علىٰ أنّـه ينبغي أن يُتّبع النبيّ ويُصدّق في كلامه، ولمّا كان ارتكاب الذنب باعثاً علىٰ النفور عنه ولا يستطيع الإنسان أن يتّبع إنساناً مرتكباً للخطيئة باطمئنان خاطرٍ وراحة بالٍ لذا فإنّ المعجزة تدلّ علىٰ نفي المعاصي عن الأنبياء بواسطةٍ. وقد استدلّ السيّد المرتضىٰ ـ رحمه الله ـ بهذا الدليل المتقدّم في كتبه الكلاميّة[٢].

٣ ـ لو قُدّر للأنبياء أن يبدر الذنب منهم فلا يصحّ ـ حينئذٍ ـ الاقتداء بهم في ارتكاب مثل هذا الذنب؛ لأنّ ارتكاب الذنب حرام، مع أنّ الاقتداء والتأسّي بهم واجب بإجماع الأُمّة وبنصّ الآيات القرآنيّة.

---

(١) القاضي عبد الجبّار، المغني ١٥ : ٣٠٢ .

(٢) السيّد المرتضىٰ، تنزيه الأنبياء: ٣ .

٤ ـ لو قُدّر أن يصدر ذنب عن الأنبياء فإنّ شهادتهم ستردّ في الأمور الاعتياديّة، فكيف يمكن إذن قبولهم شهادتهم في أمرٍ خطيرٍ كالاعتقاد بالله واليوم الآخر أو أُمور الدين الأُخرىٰ مثلاً؟!

٥ ـ لو قُدّر أن يصدر عن الأنبياء ذنب ما فالواجب عند ذلك يقتضي منعهم وزجرهم، وهذا يُعدُّ إيذاءً لهم، ونحن نعلم: أنّ إيذاء النبيّ حرام بإجماع الأُمّة وبنصّ القرآن، ومستوجب للعنه الله. وهذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة ـ إضافةً الىٰ أدلّةٍ أُخرىٰ ـ وردت في شرح المواقف[1].

٦ ـ إنّ الغرض من بعثة الأنبياء لا يتحقّق إلّا بعصمتهم؛ لأنّه لو احتمل قوم ما صدور الكذب أو الذنب عن النبيّ المبعوث اليهم فإنّهم لا يركنون اليه ولا يطمئنّون لكلامه، ولذا فإنّهم لايتّبعونه.

وقد استدلّ الشيخ نصير الدين الطوسيّ والعلّامة الحلّيّ والفاضل المقداد بهذا الدليل[2]. وإضافةً الىٰ ما ورد أعلاه فقد ذكرت أدلّة كثيرة علىٰ عصمة الأنبياء، فأعرضنا عن ذكرها هنا، وكان منها خمسة عشر دليلاً للفخر الرازيّ[3]، إلّا أنّنا أوردنا أهمّها.

موارد العصمة

لقد نوّهنا الىٰ أنّ جميع المسلمين متّفقون علىٰ لزوم عصمة الأنبياء، والاختلاف كلّ الاختلاف يكمن في المسائل الجزئيّة، فطرحت الآراء حول نوع الذنب، وزمانه، وكيفيّة ارتكابه، وتضمّنت هذه الآراء النقاط التالية:

١ـ **العصمة في المعتقد** : وهو: أن لا يكون النبيّ مشركاًأوكافراً، وأنّ أحداً لم

---

(١) اللاهجيّ، والجرجانيّ. شرح المواقف ٨ : ٢٦٥ .

(٢) نصير الدين الطوسيّ، والعلّامة الحلّي، كشف المراد: ٣٤٩ ، والفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: ٣٠٢ .

(٣) الفخر الرازيّ، عصمة الأنبياء: ١٩ .

يراوده الشكّ في هذه الحقيقة، سوى بعض الخوارج، فقد نُقل عن ابن فورك وبعض الحشويّة جواز بعث من كان كافراً[1].

٢ـ **العصمة في تبليغ الرسالة**: ولم يشكّ أحد في هذه النقطة أيضاً؛ لأنّ المعجزة تدلّ علىٰ صدق النبيّ، وبناءً علىٰ ذلك فإنّ تجويز الكذب مساوٍ لبطلان المعجزة. ونقل عن أبي بكرٍ الباقلانيّ ـ وحده ـ جواز الكذب في أداء الرسالة اذا كان غير متعمّدٍ، وقد كفرّه بعض مؤلّفي الملل والنحل بعد الإدلاء بهذا الرأي الغريب[2].

٣ـ **العصمة في العمل بالأحكام**: وهي كون الأنبياء مصونين عن ارتكاب الذنب والمعصية، ويكمن الاختلاف في تعيين أُطرها وزمانها. فالشيعة يرون: أنّ الأنبياء منزّهون عن ارتكاب الذنوب، صغائرها وكبائرها طيلة حياتهم، سواء قبل البعثة أو بعدها، وهم لا يرتكبون الذنوب، لا عمداً ولا سهواً[3]. وقد جوّزت فرقة صغيرة ارتكاب كبائر الذنوب وصغائرها للأنبياء، سوىٰ الكذب المتعمّد أثناء الدعوة[4].

وممّن قال بالجواز أيضاً هم: الحشويّة، والكراميّة، والباقلانيّ من الأشاعرة، إلاّ أنّ الأكثريّة الساحقة من المعتزلة والأشاعرة يعتقدون أنّ الأنبياء معصومون عن الكبائر، ولكنّهما يتفاوتان في الطريقة. فالمعتزلة يثبتون ذلك عن طريق العقل، إلاّ أنّ الأشاعرة ـ وكذا أبهم ـ يستدلّون علىٰ إثباته عن طريق السمع.

وأمّا فيما يتعلّق بصغائر الذنوب: فأغلب المعتزلة ـ ومنهم: القاضي عبد الجبّار ـ يذهبون الىٰ جواز صدور الذنب الصغير عنهم[5]، شريطة أن لا يكون باعثاً علىٰ

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨ : ٢٦٤ ، والفاضل المقداد،إرشاد الطالبين: ٣٠٣ .

(٢) ابن حزم الأندلسيّ، الفصل ٤ : ٥ .

(٣) السيّد المرتضىٰ، الذخيرة: ٣٢٨ ، والاقتصاد الهادي: ١٦١ ، والعلاّمة الحلّيّ، كشف المراد: ٣٤٩ .

(٤) الفخر الرازيّ، عصمة الأنبياء: ١٨ ، وابن حزم، الفصل ٤ : ٥ .

(٥) القاضي عبد الجبّار، المغني ١٥ : ٣٠٩ .

الاستخفاف بالنبيّ. صلّى الله عليه وآله.

أمّا أبو عليّ الجبائيّ فلا يجيز صدور الصغائر عن الأنبياء، إلّا اذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل[1].

أمّا الأشاعرة: فيعتقد أكثرهم بأنّ الكبائر والصغائر لا تصدر تعمّداً عن الأنبياء.

ويقول البغداديّ: (أجمع أصحابنا على أنّ الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب)[2].

ويقول الشهرستانيّ: (القول الصحيح: إنّ الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنّهم معصومون عن الذنوب الكبيرة؛ لأنّ الصغائر لو تكرّرت تبدّلت الى كبائر)[3].

ويقول التفتازانيّ: (مذهبنا: أنّ الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمدٍ، ولو ارتكبوا الذنب الكبير سهواً فإنّهم لا يصرّون عليه، وينتبهون الى ذلك فوراً)[4].

أمّا أبو منصور الماتريديّ:-وهو أحد أئمّة الجمهور الّذي يتفرّد بأُسلوبٍ كلاميٍّ خاصٍّ به-فلا يرى جواز ارتكاب الأنبياء للصغائر، وقد ظهر ذلك في شرحه لكتاب أبي حنيفة الموسوم بـ (الفقه الأكبر) علماً بأنّ مؤلّف الفقه الأكبر كان يعتقد بتنزيه الأنبياء كافّةً عن الصغائر والكبائر والقبائح والكفر[5].

وأمّا في ما يتعلّق بزمان العصمة: فإنّ رجال الشيعة ـ وكما أسلفنا ـ يقولون

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨: ٢٦٥ ، والمغني ١٥ : ٣١٠ .

(٢) البغداديّ، أُصول الدين: ١٧٨ .

(٣) الشهرستانيّ، نهاية الأقدام: ٤٤٥ .

(٤) التفتازانيّ، شرح المقاصد ٢ : ١٩٣.

(٥) الماتريديّ، شرح الفقه الأكبر: ٢٢.

بعصمة الأنبياء، سواء قبل بعثتهم أو بعدها، إلّا أنّ الأغلبيّة الساحقة من المعتزلة والأشاعرة ترىٰ أنّ عصمة الأنبياء تتحقّق فيهم بعد البعثة وتقول:

(إنّه لا مانع من ارتكاب الأنبياء المعاصي قبل بلوغهم مقام النبوّة أو الرسالة)[1].

وهذا الاختلاف في وجهات النظر ينعكس علىٰ أدلّة العصمة أيضاً، لذا نرىٰ أنّ أدلّـة المتكلّمين من غير الشيعة لا تشمل العصمة قبل البعثة: كالدليل الثالث والرابع والخامس من الأدلّة المذكورة في بداية البحث، لكنّ أدلّة الشيعة علىٰ إثبات كون العصمة تشمل زمان ما قبل بعثة الأنبياء وما بعدها كالدليل الثاني (دليل النفور) والدليل السادس (دليل الركون والاطمئنان). وهناك أمر آخر ينبغي إضافته وهو: ما نسبه بعض مؤلّفي كتب الملل والنحل: كالأشعريّ والبغداديّ الىٰ هشام بن الحكم ـ أحـد متكلّمي الشيعة، ومن أجلّاء أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ أنّه لا يقول بعصمة الأنبياء مع اعتقاده بعصمة الأئمّة!! وأنّه قال: إنّ الأنبياء يوحىٰ اليهم فينصلحون، أمّا الأئمّة فلا يوحىٰ اليهم[2]. ونحن لا نعلم بصحّة وسقم ما نسب الىٰ هشام، إذ لم يَرد في مصادر الشيعة ما يدلّ علىٰ ذلك، واذا كان قد صدر عنه فعلاً فلابدّ من تبريره، والبحث عن محملٍ صحيحٍ له، إذ أنّ الشيعة يعتقدون بضرورة عصمة الأنبياء، وهذا أصل مسلّم به.

ولعلّ الأُستاذ عبد الله نعمة أصاب حين قال: (اذا كان لابدّ من عصمة الأنبياء الّذين يوحىٰ اليهم وينبّهون علىٰ ذنوبهم من خلال هذا الوحي إذن فالإمام الّذي لا يوحىٰ اليه يكون ـ من بابٍ أولىٰ ـ معصوماً، وبناءً علىٰ ذلك فإنّ كلام هشام قيل في مقام الاستدلال علىٰ عصمة الأئمّة، وورد علىٰ سبيل الافتراض فقط)[3].

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨ : ٢٦٥.

(٢) أبو الحسن الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين ١: ١١٦ . والبغداديّ، الفَرق بين الفِرَق: ٣٤٣ .

(٣) عبد الله نعمة كتابه: هشام بن الحكم: ٣٠٣ .

حقيقة العصمة

العصمة ـ كما يراها المتكلّمون ـ هي: عبارة عن ظهور حالةٍ خاصّةٍ تعتري شخصاً ما تحصّنه من ارتكاب الذنوب علىٰ الإطلاق، ويكون معها مُصاناً من الخطأ والزلل[1].

و هنا ينبغي أن نعرف ماهية الأسباب الّتي تؤدّي الىٰ ظهور هذه الحالة لدى الشخص، وكيف يمكن للإنسان أن يصل الىٰ مرحلةٍ لا يذنب معها ولا يصدر عنه خطأ أبداً؟وتوجد في هذا الصدد عدّة نظريّاتٍ أهمّها:

١ ـ إنّ **العصمة**: هي ضرب من اللطف والموهبة الإلٰهيّة الّتي يخصّ بها بعض الناس، بحيث تحجبهم عن ارتكاب المعاصي، ولا تصل الىٰ درجة الإلزام والإجبار، فهذه الملكة ليست من القوّة بحيث يمكنها أن تردع الشخص من ارتكاب الخطيئة.

يقول الشيخ الزنجانيّ: (العصمة: لطف يمتنع من يختصّ به عن فعل المعصية ولا يمنعه علىٰ وجه القهر)[2].

ويقول السيّد المرتضىٰ: (العصمة:هي لطف إلٰهيّ للعبد يمتنع معها عن اختيار فعل القبيح مع التمكّن عليه)[3].

---

(١) العصمة: مشتقّة من: عصم، ومعناها في اللغة: الدفع والامتناع. (العين ١: ٣١٣). أو بمعنىٰ المنع والحفظ (صحاح اللغة: ٥: ١٩٨٦) او بمعنىٰ القلادة. (القاموس المحيط ٤: ١٥٠). ويمكن القول: إنّ العصمة في اللغة ترجع الى معنىً واحدٍ وهو: المنع والحفظ، والمعاني الاُخرىٰ مشتّقة من هذا المعنىٰ أيضاً. وقد صرّح بعض المهتمّين باللغة بأنّ العصمة أصلها المنع في كلام العرب. (تاج العروس ٨: ٣٩٨ ، ولسان العرب ٩: ٢٤٤). وأوضح من كلّ ما ذكرناه ما قاله ابن فارس: بأنّ عصم له معنىً واحد يدلّ علىٰ المنع والإمساك، وإنّما سمّي حبل الدلو عصاماً لأنّه يحفظها من السقوط في البئر. (مقاييس اللغه ٤: ٣٣١).

(٢) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: هامش ٢٩.

(٣) السيّد المرتضىٰ، الأمالي ٢ : ٣٤٧.

ويقـول العـلّامـة الحلّيّ: (العصمة:هي لطف إلٰهيّ يختصّ به المكلّف بحيث لا يكون هناك موجب لارتكاب المعصية وترك الطاعة بالرغم من تمكّنه من ذلك)[1].

ويقول ابن أبي الحديد المعتزليّ: (يرىٰ أصحابنا المعتزلة: أنّ العصمة لطف إلٰهيّ يمتنع المكلّف بوجوده عن فعل القبيح مختاراً)[2].

ووفقاً لهذه النظريّات فإنّ العصمة موهبة إلٰهيّة يُفيضها علىٰ الشخص لما لديه من مؤهّلاتٍ، إلّا أنّ الاختيار في الوقت ذاته هو من قِبَل الشخص نفسه. وبعبارةٍ أُخرىٰ: لا يوجد في ذلك الشخص موجب لارتكاب المعصية مع قدرته عليه.

٢ ـ العصمة: هي نوع من المشيئة الإلٰهيّة، بحيث يمنح الباري ـ عزّ وجلّ ـ الأنبياء القدرة علىٰ الطاعة، ولم يمنحهم القدرة علىٰ ارتكاب المعصية، وهذه النظريّة يقول بها الأشاعرة والجمهور، ووفقاً لرأيهم في مسألة أفعال العباد فقد فسّروا العصمة بهذا المعنىٰ.

ويقول البغداديّ: (إنّ عصمة الأنبياء ـ وفقاً لمبدأنا ـ لا يمكن أن تصحّ إلّا حين نقول: إنّ الله أعطاهم القدرة علىٰ الطاعة، وسلبهم القدرة علىٰ المعصية)[3].

ويقول اللايجيّ: (إنّ حقيقة عصمة الأنبياء هي: أنّ الله لم يخلق في كيانهم المعصية)[4].

ويقول ابن أبي شريف: (إنّ العصمة:عبارة عن منح الله الأنبياء القدرة علىٰ الطاعة، بحيث لم يودع فيهم القدرة علىٰ المعصية)[5]. ووفقاً لهذا الرأي فإنّ الأنبياء مُكـرهـون علىٰ عدم ارتكاب الذنوب، وبناءً علىٰ ذلك فإنّهم غير جديرين بالمدح

---

(١) العلّامة الحلّيّ، أنوار الملكوت: ٩٦.
(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧ : ٨.
(٣) البغداديّ، أُصول الدين: ١٦٩.
(٤) اللايجيّ والجرجانيّ، شرح المواقف ٨: ٢٨٠ .
(٥) ابن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة: ٢٢٨.

والإنابة علىٰ أفعالهم.

أمّا الأشاعرة: فإنّهم ـ وفقاً لعقيدتهم في مسألة الجبر والاختيار ـ وبالرغم من إيمانهم بالجبر لا ينكرون التكليف والثواب والعقاب، وهم يرون أيضاً: أنّ الأنبياء يستحقّون الثواب والمدح في ترك المعاصي[1].

٣ ـ **العصمة**: هي ملكة لا تصدر المعصية عن صاحبها، وقد نقل هذه النظريّة عن الحكماء الشيخ نصير الدين الطوسيّ[2]. وقد ورد في كلمات بعض المتكلّمين: التعبير عن العصمة بالملكة، إلّا أنّهم قالوا: (إنّ هذه الملكة هي لطف إلٰهيّ)[3].

وتنحصر أسباب ظهور ملكة العصمة ـ باعتبارها لطفاً إلٰهيّاً ـ في النقاط التالية:

أ ـ أن تتوفّر في نفس الشخص أو بدنه مؤهّلات توجد فيه ملكة الامتناع عن الفجور.

ب ـ أن تتوفّر لدىٰ الشخص المعرفة بقبح الذنوب وحسن الطاعات.

ج ـ أن تتعزّز هذه المعرفة بوحي الله وبيانه.

د ـ المتحلّي بهذه الملكة يستحقّ اللوم اذا ما ترك الأولىٰ[4].

وبالنظر لتعدّد الآراء حول حقيقة العصمة الّتي لا يوجد فيما بينها أيّ اختلافٍ جذريٍ نقطع: أنّ العصمة لا تسلب الاختيار عن الأنبياء، وهم ليسوا مرغمين علىٰ ترك المعاصي، بل هم يبلغون درجةً من التقوىٰ والكمال والعلم بحيث لا يجنحون معها الىٰ المعصية أبداً وإن كانوا قادرين عليها.

---

(١) الجرجانيّ، شرح المواقف ٨ : ٢٨١.

(٢) نصير الدين الطوسيّ، نقد المحصّل: ٣٦٨.

(٣) الفاضل المقداد، الإرشاد: ٣٠٢.

(٤) الفخر الرازيّ، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين: ٣٨.

الذنوب المنسوبة الى الانبياء

إنّ من أهمّ الأُمور الّتي أثارت الإشكالات بشأن عصمة الأنبياء هو: ما ورد من التعابير القرآنيّة، والأحاديث الّتي لا ينسجم ظاهرها مع عصمة الأنبياء، ويبدو أنّها تنسب ارتكاب الذنب للأنبياء!!

وقد أُجيب عن هذه الإشكالات بإجاباتٍ متعدّدةٍ ووجهات نظرٍ متفاوتةٍ.

فقد قال أبو عليّ الجبائيّ: (إنّ الذنوب الّتي نسبت الىٰ الأنبياء هي من باب الخطأ في التأويل، ولا تنافي شأن العصمة. فمثلاً: أنّ أكل آدم من الشجرة المنهيّ عنه كان لتصوّره أنّه نهي عن تناول شجرةٍ خاصّةٍ بعينها، ولكنّه كان قد نهي عن نوع تلك الشجرة، لا عن الشجرة نفسها، والنهي كان يشمل الشجرة الّتي أكل منها آدم)[1].

وقال النظّام وأتباعه: (إنّ الذنوب المنسوبة الىٰ الأنبياء هي ما تبدر منهم سهواً وغفلةً، ولا يتنافىٰ ذلك وعصمتهم)[2].

وأمّا الأشاعرة: فيعتقدون أنّ هذه الذنوب: إمّا أن تكون قد صدرت عن الأنبياء قبل بعثتهم، أو هي من قبيل ترك الأولىٰ، أو أنّها ذنوب صغيرة صدرت عنهم سهواً)[3]. وبناءً علىٰ ذلك نلاحظ: أنّ أصل وقوع المعصية أو الذنب من قبل الأنبياء قد عُدّ من المسلّمات في جميع الإجابات، وغاية ما في الأمر: أنّهم أوردوا محامل تتناسب وآرائهم في أصل المسألة. إلّا أنّه وفقاً لعقيدة الشيعة فإنّ هذه المحامل لا يُعتدّ بها؛ لأنّ الشيعة يعتقدون بنفي صدور الذنب ووقوع المعصية من قبل الأنبياء، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها، لا عمداً ولا سهواً،ولا خطأً في التأويل.

ولذا فإنّ رأي الشيعة بالنسبة لما نسب من الذنوب الىٰ الأنبياء هو: أنّ الأنبياء

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧ : ١٢.

(٢) السيّد المرتضى، تنزيه الأنبياء: ٨.

(٣) التفتازانيّ، شرح المقاصد ٢: ١٩٤.

لم يخالفوا الأمر الربّانيّ في مثل هذه الحالات ليتنافىٰ ذلك وعصمتهم، بل المخالفة إن بدرت منهم فهي مخالفة للأمر الإرشاديّ، وهي لا تُعدّ معصيةً، وهم في الواقع ربّما اختاروا الحسن من بين أمرين: أحدهما حسن، والآخر أحسن منه، وهذا الأمر لا يُعدّ معصيةً قطعاً،وإن اعتبر كذلك فإنّها مقارنة لشأنهم الرفيع، لكنّها ليست معصيةً تتعارض مع مقام عصمتهم طبعاً[1].

وقد عالج المتكلّمون حالاتٍ عديدةً تتنافىٰ وعصمة الأنبياء ظاهراً، ولاسيّما أكل آدم من الشجرة المنهيّ عنها، وما صدر عن الأنبياء من حكمٍ وقضاءٍ بين المتخاصمين والمشار اليها في القرآن الكريم، وما نسب الىٰ رسول الله ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ في القرآن من التعبير بالذنب. وقد عالج المتكلّمون كلّ ذلك وأجابوا عنه بوجوهٍ متعدّدة.

وإضافةً الىٰ الكتب الكلاميّة والتفسيريّة فقد كتبت كتبٌ خاصّة في هذا الشأن نذكر منها كتابين:

الأوّل: تنزيه الأنبياء الّذي ألّفه المتكلّم الشيعيّ المعروف: السيّد المرتضىٰ والمعروف بـ (عَلَم الهدىٰ).

والثاني: عصمة الأنبياء للفخر الرازيّ، وهو من كبار علماء الجمهور وأبرز متكلّميهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

(١) بحار الأنوار ١١ : ٩١.



الدكتور مرتضى الأيرواني
أستاذ اللغة العربية والإلهيات
في جامعة مشهد

يمتاز تفسير «مجمع البيان في تفسير القرآن» للطبرسيّ بجزالة لفظه، ومتانة أُسلوبه، ووضوح مقصوده، وجمعه بين ذكر الآراء المختلفة في المسألة مع الاختصار.

والمقصود بالاختصار هنا هو: الاختصار في ذكر الرأي، وليس في حجم الكتاب.

والكتاب يمتاز عن سائر التفاسير بتناوله الجوانب المختلفة للآية من قراءةٍ وحجّةٍ «توجيه» ولغةٍ وإعرابٍ ومعنىً «تفسير» وسبب نزولٍ وغيرها.

والكتاب يمتاز بميزةٍ أُخرىٰ جعلته شاخصاً ومشهوراً بين كتب التفسير، وهذه الميزة هي: تناوله الجوانب المختلفة للآية بشكلٍ منفصلٍ بعضها عن البعض الآخر بصورةٍ مطّردة. فهو يذكر القراءة تحت عنوانٍ مخصوصٍ، ثمّ يذكر تخريج القراءة وتوجيهها تحت عنوانٍ آخر باسم «الحجّة»، ثمّ اللغة، ثمّ النحو، والتفسير تحت عنوان (المعنىٰ)، وسبب النـزول إن كان للآية سبب نزولٍ، كما يسعىٰ الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ دائماً الىٰ ذكر مناسبة السورة بما قبلها، وفضلها.

والكتاب لاحتوائه هذه الأُمور ـ بالإضافة الىٰ ما يذكره الطبرسيّ من: الـوجوه والنظائر، والبلاغة والتقديم والتأخير، وتناسب الآيات والسور «النظم ووجه الاتّصال» ـ حقيق بأن تكون في عنوانه عبارة « لعلوم القرآن»، فهو مجمع البيان، وفيه من علوم القرآن ما فيه.

ومن المواضيع الّتي عني الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ بها هي بيان المعنىٰ اللغويّ للألفاظ القرآنية، ويحاول جاهداً بيان ذلك وتوضيحه بسكلٍ جذريٍّ ملفتٍ للنظر.

ونحاول في بحثنا هذا بيان مناهج البحث اللغويّ في مجمع البيان، موضّحين كلّ نقطةٍ بمثالين اثنين. ويمكن ملاحظة المعالجة اللغويّة في مجمع البيان من خلال النقاط التالية:

١ـ الاستطراد لذكر استعمالات المادة :

فالـطبرسيّ ـ رحمـه الله ـ حينما يتعرّض لذكر المعنىٰ اللغويّ لكلمةٍ ما لا يكتفي بذكر معناها اللغويّ فقط، بل يستطرد لذكر استعمالات الكلمة أو ما يجامعها في الاشتقاق، وكأنّه كتاب لغويّ وليس كتاب تفسيرٍ مهمّته بيان وظيفة الكلمة ضمن سياق الآية مورد البحث. وهذا الأمر وإن عُدّ استطراداً من جهةٍ لكنّه يفيد القارئ من جهاتٍ أُخرىٰ.

الأُولىٰ: اطّلاع القارئ الذي يراجع مجمع البيان لتفسير آيةٍ أو آياتٍ عدّةٍ علىٰ معاني الكلمة واستعمالاتها، وفي هذا فائدة كبيرة للقارئ.

الثانية: عندما يلاحظ القارئ استعمالات الكلمة المختلفة ويقارن بينها يستطيع أن يدرك المعنىٰالمقصودمن الكلمة في الآية مورد البحث.

الثالثة: اطّلاع القارئ علىٰ استعمالات القرآن الكريم للألفاظ ـ حينما يستشهد الطبرسيّ للمعاني الّتي يذكرها بآيةٍ من القرآن «وهذا ما يُسمّىٰ بالوجوه» ـ بنحوٍ لا يلتفت القارئ اليها لو اطّلع علىٰ كلّ استعمالٍ علىٰ حدةٍ بقراءة تفسير

الآية الّتي حوت تلك الكلمة بذلك الاستعمال.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ الكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ هُدَىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]. (الكتاب مصدر، وهو بمعنىٰ: المكتوب كالحساب، قال الشاعر:

بَشَــرْتُ عِيالي إذْ رَأَيتُ صَحِــيفَــةً أَتَتْــكَ مِنَ الحَجَّــاجِ يُتْـلَىٰ كِتَـابُهَـا

أي: مكتوبها. وأصله: الجمع من قولهم: «كتبتَ القربة» اذاخرزْتَها. والكتبَة الخُرْزَة. وكتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقةٍ، ومنه قيل للجند: كَتِيبة لانضمام بعضهم الىٰ بعض)[2].

وقال في معنىٰ البلد من قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذا بَلَداً آمِناً..﴾[3] (وأصله ـ البلد ـ بلَد للأثر في الجلد وغيره، وجمعه أبلاد. ومن ذلك سُمّيت البلاد؛ لأنّها مواضع مواطن الناس وتأثيرهم. ومن ذلك قولهم لِكِرْكِرة البعيرة بَلْدَة؛ لأنّه اذا برك تأثّرت)[4].

ويمكن ملاحظة الاستطراد بشكلٍ أوضح في «يحزنون» من قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[5] (يُقالُ: حَزِنَ حَزَناً وحَزَنَهُ حُزْناً، ويقال: حَزَنَهُ وأَحْزَنَهُ وهو مَحْزونٌ ومُحْزَنٌ. وقَالَ قومٌ: لايقولون:حَزَنَهُ الأمرُ،ويقولون: يَحْزُنُه، فاذا صاروا الىٰ الماضي قالوا: أَحْزَنه. وهذا شاذ نادر؛ لانه استعمل أحزن وأهمل يُحْزِن، واستعمل يَحْزُن وأهمل حَزَن)[6].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ..﴾[7] لم يتعرّض الطبرسيّ لذكر

---

(١) البقرة ٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٥.

(٣) البقرة ١٢٦

(٤) مجمع البيان ١: ٢٠٥.

البقرة ٣٨ .

يونس ٩٢.

مجمع البيان ١:٩٠

النجاة، ولا لمعانيها، وكلّ ما ذكره في هذا الموضوع (النجوة:الأرض الّتي لا يعلوها السيل، وأصلها من الارتفاع)[1].

٣ـ ذكر الوجوه:

من مظاهر البحث اللغويّ عند الطبرسيّ في مجمع البيان: ذكر وجوه الكلمة. والمقصود بالوجوه في علوم القرآن: المعاني المختلفة للكلمة، سواء كان المعنىٰ حقيقيّاً أم مجازيّاً.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَا كَسَبْتُم ولا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2] وردت كلمة (الأُمّة) علىٰ وجوه:

الأوّل: الجماعة كما في الآية.

والثاني: القدوة، والإمام في قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾[3].

والثالث: القامة في قول الأعشىٰ:

وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ الأَكْرَمِينَ ... حِسَانُ الوُجُوهِ طِوَالُ الأُمَمْ

والرابع: الاستقامة في الدين والدنيا.

قال النابغة:

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِيَ رِيبَةً ... وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذُو أُمَّةٍ وَهُوَ طَائِعُ؟

أي: ذو مِلّةٍ ودين.

والخامس: الحين في قوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[4].

والسادس: أهل الملّة الواحدة في قولهم: أُمّة موسىٰ، وأُمّة عيسىٰ، وأُمّة محمّدٍ صلّى الله عليه وآله[5].

---

(١) مجمع البيان ٣: ١٣١.

(٢) البقرة: ١٣٤.

(٣) النحل: ١٢٠.

(٤) يوسف: ٤٥.

(٥) مجمع البيان ١: ٢١٥.

ومن المعلوم: أنّ الطبرسيّ هنا لا يتقيّد بذكر الوجوه الواردة في القرآن الكريم بقدر ما يسعىٰ لذكر استعمالات الكلمة ككلّ أعمّ من كون هذا الاستعمال قرآنيّاً كما في الأوّل والثاني والخامس، أو غير قرآنيّ كما في بقيّة الوجوه وإن كان الوجه السادس ورد في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1]، و﴿ومَا كَانَ النَّاسُ إلاَّ أُمَّةً..﴾[2]. وغيرهما من المواضع.

واذا رجعنا الىٰ كتاب «الوجوه والنظائر» للدامغاني[3] وجدناه يذكر للأُمّة وجوهاً تسعةً نذكرها بتصرّفٍ بغية الاختصار:

(١) عصبة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسلِمَةً لَكَ﴾[4].

(٢) ملّة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[5].

(٣) سنين معدودة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ العَذَابَ إلىٰ أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾[6].

(٤) قوم، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾[7].

(٥) إمام، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿إنَّ إبراهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾[8].

(٦) الأُمم الخالية، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾[9].

(٧) أُمّة محمّدٍ صلّى ٱلله عليه وآله، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

---

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ١٩.

(٣) الوجوه والنظائر للدامغانيّ: ١٠٩.

(٤) البقرة: ١٢٨.

(٥) البقرة: ٢١٣.

(٦) هود: ٨.

(٧) النحل: ٩٢.

(٨) النحل: ١٢٠.

(٩) يونس: ٤٧.

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1].

(٨) الكفّار خاصّة، ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾[2].

(٩) خَلق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[3].

٣ـ التفسير بذكر النظائر :

يسعىٰ الطبرسيّ ما أمكن الىٰ تفسيرِ الكلمة وتبيينها بذكرِ نظائرها الّتي تشترك معها في أصلِ المعنىٰ، وهذهِ ظاهرة يلمسها القارئ لمجمعِ البيانِ كَثيراً، ففي أكثر بحوثه اللغويّة تُطالعنا هذه المسألة. ففي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا ٱلْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]. قَال: (اللبس والتغطية والتعمية نظائر)[5]. وفي قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ﴾[6]. قال: (الآية والعلامة والعبرة نظائر)[7]. ومعلوم أنّ ذكر نظير الشيء يزيد في توضيحه وتبيينه.

٤ـ ذكر المناسبة اللغوية :

كثيراً ما يذكر الطبرسيّ في مجمع البيان المناسَبة بين اللفظ والمعنىٰ المستعمل فيه، سواء كان المعنىٰ حقيقيّاً أم مجازيّاً. ومعلوم أنّ ذكر المناسبة يتطلّب مهارةً وتسلّطاً

---

(١)) آل عمران: ١١٠.

(٢)) الرعد: ٣٠.

(٣)) الأنعام: ٣٨.

(٤)) البقرة: ٤٢.

(٥)) مجمع البيان ١: ٩٥.

(٦) يوسف: ٧.

(٧) مجمع البيان ١: ٩٥.

خاصّين.

ففي قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا...﴾[3] ذكر الطبرسيّ في معنىٰ الحبل: أنّ (الحبل: السبب الّذي يوصل به الىٰ البغية: كالحبل الذي يُتمسّك به للنجاة من بئرٍ أو نحوها).

ومنه: الحبل للأمان؛ لأنّه سبب النجاة. قال الأعشىٰ:

واذا تَجَوَّزَها حِبالُ قَبِيلَةٍ أَخَذَتْ مِنْ الاُخرىٰ إلَيْكَ حِبالَها

ومنهُ: الحبل للحملِ في البَطن. وَأصلُ الحَبل: الحبلُ المفتول، قال ذو الرمّة:

هَلْ حَبْلُ خَرْقَاءَ بَعْدَ ٱليَومِ مرمُومٌ؟ أَمْ هَلْ لَهَا آخِرَ الأَيَّامِ تَكْلِيمُ؟[4]

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فيه يُغاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾[5]. قال في تفسير «يُغاث»: (والغوث هو: نفع يأتي علىٰ شدّة حاجةٍ ينفي المضرّة، ومنه: الغيث: المطر الذي يأتي في وقت الحاجة...)[6].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَومئِذٍ يَمُوجُ في بَعْضٍ﴾[7] ورد في معنىٰ الترك (الترك: التخلية، والتريكة بيضة النعام كأنّها تُركت بالعراء. والتريكة أيضاً: الروضة يغفلها الناس فلا يرعونها)[8].

٥ـ ذكر الفروق اللغوية :

ممّا يُلفت النظر في مبحث اللغة في مجمع البيان ذكر الفروق اللغوية بين الكلمات المتشابهةمن حيث المعنىٰ، أو بعبارةٍ أدقّ بين الكلمات التي يذكرها بعنوان

---

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) مجمع البيان ١: ٤٨١.

(٣) يوسف: ٤٩.

(٤) مجمع البيان ٣: ٢٣٧.

(٥) الكهف: ٩٩.

(٦) مجمع البيان ٣: ٤٩٦.

النظائر.

ففي قوله تعالى: ﴿وإذْ نَجّيناكُمْ مِنْ آلِ فِرعَونَ..﴾[1]. ذكر أنّ (الآل والأهل واحد، وقيل: أصل آل: أهل؛ لأنّ تصغيره أُهَيل. وحكى الكسائيّ: أُويل، فزعموا أنّها أُبدلت كما قالوا: هيهات وأيهات[2]، وقيل: لا، بل هو أصل بنفسه. والفرق بين الآل والأهل: أنّ الأهل أعمُّ منه، يُقال: أهل البصرة، ولا يقال آل البصرة[3]. ويقال: آل الرجل قومه وكلّ من يؤول اليه بنسبٍ أو قرابةٍ مأخوذمن الأوّل وهو الرجوع.وأهله كلّ من يضمّه بيته. وقيل: آل الرجل: قرابته وأهل بيته)[4].

وفي قوله تعالى: ﴿وآمِنُوا بِمَا أنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُم وَلاَ تَكُونُوا أوَّلَ كافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُوا بآياتي ثَمَنَاً قَليلاً وإيّايَ فَاتّقُونِ﴾[5]. يرى الطبرسيّ أنّ (الثمن والعوض والبدل نظائر، وبينها فروق، فالثمن هو: البدل في البيع من العين أو الورق، واذا استعمل في غيرهما كان مشبّهاً بهما ومجازاً[6].

والعِوض: هو البَدَل الذي يُنتَفعُ به كائناً ما كان[7]. والبَدَل: هو الشيء الذي يُجْعَل مكانَ غيره[8]. وثوب ثمين: كثير الثَمن، والثمين: الثمنَ.

والفرق بين الثمنِ والقيمة: أنّ الثمنَ قد يكونَ وفقاً، وقد يكونَ بخساً، وقد يكون زائداً[9]. والقيمة لا تكون إلاّ مساويةَ المقدار للثمن من غير نقصانٍ ولا زيادة)[10].

فالنصّ المتقدّم حوى الفروق اللغوية بين الثمن والعوض والبدل من جهةٍ،

---

(١) البقرة: ٤٩.

(٢) ينظر اللّسان: مادة أهل.

(٣) فروق اللغات للعسكريّ: ٢٢٣.

(٤) مجمع البيان ١: ١٠٤.

(٥) البقرة: ٤١.

(٦) ذكر في الفروق اللغوية: ١٩٨ مثله.

(٧) ذكره العسكري ضمن رأيين في ذلك: ١٩٧.

(٨) الفروق اللغويّة: ١٩٧.

(٩) الفروق اللغوية: ١٩٨.

(١٠) مجمع البيان ١: ٩٤.

والثمن والقيمة من جهةٍ أُخرىٰ، وهذا يدلّ علىٰ مدى اهتمام الطبرسيّ بهذه المسألة في تفسيره.

٦ـ ذكر الأضداد :

ليس المقصود بالأضداد ها هنا الكلمات الّتي تُستعمل في معنىً وضدّه وإن ذكر الطبرسيّ بعضها حسب المناسبة كالقرُء[١]، ويشري[٢]، بل المقصود بذكر الأضداد هنا: ذكر الكلمة الّتي تدلّ علىٰ معنىً مضادٍّ لمعنىٰ الكلمة الأُولىٰ. فقد استعان الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ لتفسير بعض الكلمات بالضدّ تطبيقاً لما هو معروف «وبضدّها تتميّز الأشياء»، فاذا كان للكلمة معانٍ أو استعمالات مختلفة وأراد أن يعيّن المعنىٰ المقصود استعان بالضدِّ لبيان ذلك.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيهِمْ ءأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرهُم لا يُؤمِنُونَ﴾[٣] ذكر الطبرسيّ أنّ (الكفر خلاف الشرك، كما أنّ الحَمْد خلاف الذَّم. فالكفر: ستر النعمة وإخفاؤها.والشكر: نشرها وإظهارها، وكلّ ما سَتر شيئاً فقد كفر. قال لبيد:

في لَيْلةٍ كَفَرَ النُجـومَ غَمامُها

أي: سترها)[٤].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ جُناحَ عَلَيكُمْ فِيما عَرَّضتُم بِهِ من خِطبَةِ النِسَاء﴾[٥] قال: (التعريض ضدّ التصريح، وهو: أن تُضمِّنَ الكلام دلالةً علىٰ ما تريد)[١٠].

---

(١) مجمع البيان ١: ٣٢٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٠١.

(٣) البقرة: ٦.

(٤) مجمع البيان ١: ٤١.

(٥) البقرة: ٢٣٥.

(٦) مجمع البيان ١: ٣٣٨.

٧ـ ذكر أصل الباب :

كثيراً ما يذكر الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ عند تعرّضه للشرح اللغويّ للكلمة أصل الكلمة الّذي تفرّعت منه بقيّة معاني استعمالات الكلمة. وهذه ظاهرةٌ يلمسُها كلُّ قارئٍ لمجمع البيان، فلا تكاد تخلو صفحة من ذكرٍ لأصل المعنىٰ.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿يا بَنِي إسرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي التي أنعمتُ عَلَيْكُمْ..﴾[1] (الابن والولد والنسل والذّرية متقاربة المعاني، إلّا أنّ الابن للذكر، والولد يقع علىٰ الذكروالأُنثىٰ. والنسل والذّرية تقع علىٰ جميع ذلك. وأصلهُ من البناء، وهو: وضع الشيء علىٰ الشيء، فالابن مبنيّ علىٰ الأب؛ لأنّ الأب أصل والابن فرع)[2].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يُعرَفُ المُجرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤخَذُ بالنَّواصي والأقدامِ﴾[3] (الناصية: شعر مقدّم الرأس وأصلهُ الاتّصالُ من قولِ الشاعرِ:

قيٌّ تُناصيها بلادُ قَيّ

أي: تتّصل بها. فالناصية متّصلة بالرأس)[4].

٨ـ ذكر المناسبة بين أصل المعنىٰ واستعمالات الكلمة :

يذكر الطبرسيّ في كثيرٍ من المواضع المناسبة بين أصل معنىٰ الكلمة واستعمالاتها المتعدّدة، فهو يحاول ربط معاني الكلمة،سواء الحقيقية منها أم المجازية بالمعنىٰ الأصليّ. وهذا أمر يحتاج الىٰ دقّةٍ ومهارةٍ وتسلّطٍ لغويّ خاصٍ، لاسيّما عند ربط المعنىٰ المجازي والمعنىٰ الأصلي؛ لأنه بحاجةٍ الىٰ بيان نوع المناسبة أو العلاقة بين المعنيين.

---

(١) البقرة: ٤٠.
(٢) مجمع البيان ١: ٩٢.
(٣) الرحمن: ٤١.
(٤) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُم فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[1] يتعرضُ الطبرسي ـ رحمهُ الله ـ الىٰ معاني الزفير وأنّه (أوّل نهاق الحمار والشهيقُ آخر نهاقه. قال رؤبةُ:

حشرج في الجَوفِ صَهيلاً أو شَهَق حتّىٰ يُقالَ ناهِقٌ وما نَهَق

والزفيرُ ترديد النَفَس مع الصوت من الحزن حتّىٰ تنتفخ الضلوع. وأصلُ الزفير: الشدّةُ من قولهم للشديد الخلق: مزفور. والزُفَر: الحمل علىٰ الظهر خاصّة لشدّته. والزفير: السيّد؛ لأنّه يطيق حمل الشدائد. وزَفَرت النار: اذا سُمع لها صوت من شدّة توقُّدها.

والشهيق: صوت فضيع يخرج من الجوف بمدّ النفس. وأصلُهُ الطُولُ المفرطُ من قولهم: حبل شاهقٌ)[2].

فقد ذكر الطبرسيّ في النصّ السابق: أنّ أصل الزفير: الشدة، أو بعبارةٍ أُخرىٰ:أنّ في الزفير معنىٰ الشدّة، وأنّ كلّ استعمالٍ للزفير فيه معنىٰ الشدة، فالمزفورُ للشديد الخَلق، أي: في خلقه شدّةٌ، وكذا بقيّةُ الاستعمالات الّتي ذكرها.

ومن الجدير بالذكر أنّه لم يذكر العلاقة بين الزفير وأوّل نهاق الحمار، وهي فيما يبدو: أنّ أوّلَ نهاقِ الحمارِ فيه شدّة، لذلكَ سُمّي زفيراً.

وفي قولـه تعالىٰ: ﴿كَأَنْ لَم يَغنَوا فيها ألا إنّ ثَمودَاْ كَفروا ربّهم ألا بُعداً لِثَمودَ﴾[3] (غَنِيَ بالمكان اذا أقامَ به. والمَغنىٰ المَنزِلُ. قال النابغةُ:

غَنِيَتْ بذلك إذ هُمْ جِيرَةٌ مِنْها بِعَطْفِ رِسالةٍ وتَودُّدِ

وأصل الغنىٰ: الاكتفاءُ. ومنه: الغنىٰ بالمالِ. والغِناءُ بمدِّ الصوت الذي يكتفي به. والغِناء: الاكتفاءُ بحال الشيء، ومنه: غني بالمكان: لاكتفائه بالإقامةِ فيه)[4].

---

(1) هود ١٠٦
(2) مجمع البيان ٣: ١٩٢.
(3) هود ٦٨
(4) مجمع البيان ٣: ١٧٣.

أقول: ومنه: الغانية للمرأة لغنائها ببيت أبيها عن غيره، أو بجمالها عن الزينة، أو بزوجها عن غيره، علىٰ اختلافٍ في سبب التسمية.

٩ـ ذكر سبب التسمية :

تعرّض الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في تفسيره الىٰ ذكر سبب تسمية النبيء بهذا الاسم دون غيره، ويمكن لقارئ مجمع البيان أن يلحظ ذلك بسهولة.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[١] (الأُمّيّ الّذي لا يُحسن الكتابة، وإنّما سُمّي أُمّيّاً لأحد وجوه:

أحدها: أنّ الأُمّةُ: الخِلقة، فسمّي أُمّيّاً؛ لأنّه باقٍ علىٰ خلقته، ومنه قول الأعشىٰ:

وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ الأَكْرَمِينَ حِسَانُ الوُجُوْهِ طِوَالُ الأُمَم[٢]

وثانيها: مأخوذ من الأُمّةِ الّتي هي: الجماعة، أي: هو علىٰ أصل ما عليه الأمّة في أنّه لا يكتب؛ لأنّه يستفيد الكتابة بعد أن لَمْ يَكُنْ يَكتبُ.

وثالثها: أنّه مأخوذ من الأُمّ، أي: هو علىٰ ما ولدته أُمّه في أنّه لا يكتب.

وقيل: إنّما نُسب الىٰ أُمّه؛ لأنّ الكتابةَ إنّما تكون في الرجال دون النساء)[٣].

وفي قولـه تعالىٰ: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾[٤] ذكر الطبرسيّ أنّه (وإنّما سُمّيتْ الإنس والجنّ ثَقَلين لعُظم خطرهما وجلالة شأنهما، بالإضافة الىٰ ما في الأرض من الحيوانات، ولثقل وزنهما بالعقل والإيمان، ومنه قول النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «إنّي تاركٌ فيكم الثَقَلَين كتابَ الله وعترتي»، سمّاهما ثقلين لعظم خطرهما وجلالة قدرهما.

---

(١) البقرة: ٧٨.

(٢) سبق في باب ذكر بعض الوجوه أنّه فسّر الأُمّه بالقامة.

(٣) مجمع البيان ١: ١٤٤.

(٤) الرحمٰن: ٣١.

وقيل: إنّ الجنّ والإنس سُمّيا ثَقَلَين لثقلهما علىٰ الأرض أحياءً وأمواتاً، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[1] أي: أخرجت ما فيها من المَوتىٰ، والعَربُ تجعل السيّدَ الشجاعَ ثِقلاً علىٰ الأرض)[2].

ـ ذكر وجوه الاشتقاق:

تعرّض الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في مواضع من مجمع البيان الىٰ ذكر الآراء في أصل اشتقاق بعض الكلمات الّتي اختلف العلماء في أصل اشتقاقها.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾[3]. ذكر الطبرسيّ: أنّ (في أصل الكلمة ـ الذرّيّة ـ أربعة مذاهب من الذرء، ومن الذرّ، ومن الذّرو، والذّري.

فإن جَعلتَه من الذرءِ فوزنه فُعّيلة ذُرّيئة كمُرّيق، ثمّ اُلزمت التخفيف، أو البدل: كنبيٍّ في أكثر اللغة والبريّة.

وإن أخذته من الذّرّ فوزنه فُعْليّة كقُمريّة، أو فُعّيلة نحو ذُرّيرة، فلمّا كثرت الراءات اُبدلت الأخيرة ياءاً وأُدغمت الياء الأُولىٰ فيها نحو: سُرّيّة فيمن أخذها من السّرّ وهو النكاح، أو فُعّولة نحو: ذُرُّورة فأبدلوا الراء الأخيرة لما ذكرنا[4] فصار ذُرّوية[5] أُدغم فصار ذُرّيّة.

وإن أخذته من الذَرو أو الذَري فوزنه فُعّولة أو فُعّيلة. وفيه كلام كثير يطول به الكتاب ذكره ابن جنّي في المحتسب)[6].

واذا رجعنا الى المحتسب عند تعرّضه لتوجيه القراءة في قوله تعالىٰ: ﴿ذُرِّيَّةً

---

(١) الزلزلة: ٢. (٢) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) قوله لما ذكرنا، يعني: بسبب كثرة الراءات.

(٥) أي: بعد قلب الواو ياءاً لوقوعها ساكنةً قبل الياء، وكذلك أُبدلت ضمّة الراء كسرة.

(٦) مجمع البيان ١: ١٩٩.

بَعضُهَا مِن بَعْضٍ..﴾[1] وجدناه يُسهب في ذلك كثيراً، ويذكر فروعاً يطول بذكرها الكتاب حقّاً. وقد أخذ الطبرسيّ زبدة ما في البحث وخلاصته.

وعند تعرّض الطبرسيّ لتفسير ﴿بِسمِ ٱللَّهِ الرَّحمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ذكر: أنّ العلماء علىٰ قسمين: قسم يرىٰ أنّ لفظ الجلالة غير مشتقّ، وقسم يرىٰ (أنّه مشتق، ثمّ اختلفوا في اشتقاقه علىٰ وجوه:

فمنها: أنّه مشتق من الاُلوهيّة الّتي هي: العبادة، والتألّه: التعبّد. قال رؤبة:

لله دَرُّ الغَانيَاتِ المُدَّهِ سَبَّحْنَ وَاسْترجَعْنَ مِنْ تأَلُّهي

أي تعبّدي. وقرأ ابن عبّاس «ويذرك وآلهتك» أي: عبادتك، ويقال: أَلَهَ الله فلان إلآهةً كما يقال: عبده عبادةً، فعلىٰ هذا يكون معناه: الّذي يحقّ له العبادة، ولذلك لا يُسمّىٰ به غيره، ويوصف فيما لم يزل بأنّه إله.

ومنها: أنّه مشتق من الوله وهو التحيّر، يقال: أَلِه يأله إذا تحيّر، فمعناه أنّه الذي تتحيّر العقول في كنه عظمته.

ومنها: أنّه مشتقّ من قولهم: أَلِهْتُ الىٰ فلان أي: فزعت اليه؛ لأنّ الخلق يألهون اليه أي: يفزعون اليه في حوائجهم، فقيل للمألوه: إلَه كما يقال للمؤتمّ به: إمام.

ومنها: أنّه مشتقّ من أَلِهْتُ اليه أي: سكنت اليه، عن المبرّد، ومعناه: أنّ الخلق يسكنون الىٰ ذكره.

ومنها: أنّه مِن لاهَ أي: احتجب، فمعناه: أنّه المحتجِب بالكيفيّة عن الأوهام الظاهر بالدلائل والأعلام)[2].

II ـ ترجيح بعض اللغات :

من المعلوم: أنّ أكثر المادّة اللغويّة الّتي ذكرها الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ في تفسيره

---

(١) آلِ عمران: ٣٤.

(٢) مجمع البيان ١: ١٩.

نقلها عمّن تقدّمه من العلماء. والطبرسيّ ينسب في أكثر الموارد ما أخذه لصاحبه، وهو بأخذه عمّن سبقه ليس بدعاً؛ لأنّ عادة المؤلّفين هذه، ولكن هذا لا يعني إلغاء دور الطبرسيّ، وأنّه لا رأي له ولا انتخاب في كتابه، فقد يطالعنا بين الفينة والاُخرىٰ شيء يدلّ علىٰ رأي الطبرسيّ وشخصيّته. ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعتَزِلُوا النِسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[1] ذكر أنّ يطهرن مأخوذ من (طهُرت المرأة وطهَرت طهراً وطهارةً،وطهَرت بالفتح أقيس؛ لأنه خلاف طَمثت، فينبغي أن يكون علىٰ بنائه. وأيضاً قولهم: طاهِر يدلّ علىٰ أنّه مثل: قعَد فهو قاعِد)[2].

فالطبرسيّ استند في ترجيحه لطَهَرَ بالفتح علىٰ شيئين:

أوّلهما: أنّ طهَر ضدّ طمَث، فلمّا كان طمَث علىٰ وزن فعَل كان طهَر علىٰ وزن فعَل لتناسب الضدّين في الوزن.

وثانيهما: أنّ اسم الفاعل من طهَر طاهِر مثل: قعَد وقاعِد، فينبغي أنْ يكون طهَر بالفتح ليتناسب مع اسم الفاعل الّذي يؤخذ من المفتوح .

وفي قوله تعالىٰ: ﴿يَكَادُ البَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُم..﴾[3] (يُقال في خطَف: يخطِف وخَطِفَ يَخطَفُ لغتان. والثاني أفصح وعليه القراءة)[4].

١٣ـ ذكر لغات الكلمة :

يذكر الطبرسيّ أثناء بحثه اللغويّ لغات الكلمة المبحوثة، وقد مرّ في موضوع «ترجيح بعض اللغات» الإشارة الىٰ ذلك، فترجيح بعض اللغات يستدعي ذكر لغات

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣١٨.

(٣) البقرة: ٢٠.

(٤) مجمع البيان ١: ٥٨.

الكلمة حتّىٰ يرجّح بعضها.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوا يَوماً لاَ يَجزي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ ولا مَولُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِه شَيئاً﴾[1] ذكر الطبرسيّ: أنّ (جُزيتُ عَنكَ أجزي أي: أغنَيتُ عَنكَ. وفيه لغة أُخرىٰ أجزأتُ عَنَكَ أُجزئ بالهمز)[2]

وفي قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّا نَسُوقُ المَاءَ إِلىٰ الأَرضِ الجُرُز..﴾[3] ذكر الطبرسيّ أنّ (في الجرز أربع لغاتٍ: بضمّ الجيم والراء وبفتحهما، وبضمّ الجيم وإسكان الراء وفتح الجيم وإسكان الراء)[4].

٣ـ ذكر آراء العلماء في الكلمة :

يذكـر الـطبرسيّ آراء العلماء في المعنىٰ اللغـويّ للكلمـة،بعبارةٍ أُخرىٰ:أنّ الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ لا يكتفي بذكر معنىً للكلمة يوضّح به تفسير الآية، بل يذكر في بعض الأحيان ما قيل في الكلمة؛ كي يكون القارئ محيطاً بالموضوع.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ عَفَونَا عَنْكُم منْ بَعدِ ذَٰلِك لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾[5] (قال ابن الأنباريّ ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ﴾[6] معناه: محا الله عنك، مأخوذ من قولهم: عفت الريح الأثر اذا درسته ومحته، فعفو الله محو الذنوب عن العبد.

وقـال الرّمانيّ: أصل العفو: الترك، ومنه قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخيهِ شَيءٌ﴾[7] أي ترك، فالعفو: ترك العقوبة)[8].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿...قَدْ يَعلَمُ اللهُ الّذينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِواذاً..﴾[9] (اللواذ: أنْ يستَتِرَ بشيءٍ مخافةَ مَنْ يراهُ. وقيل: اللواذ: الاعتصام بالشيء بأن يدورَ مَعهُ حيثُ

---

(١) لقمان: ٣٣.
(٢) مجمع البيان ٤: ٣٢٣.
(٣) السجدة: ٢٧.
(٤) مجمع البيان ٤: ٣٣٣.
(٥) البقرة: ٥٢.
(٦) التوبة: ٤٣.
(٧) البقرة: ١٧٨.
(٨) مجمع البيان ١: ١١٠.
(٩) النور: ٦٣.

دَار من قولهم: لاذَ بهِ)[1].

١٤ـ ذكر الإعلال والإبدال في الكلمة:

ذكر الطبرسيّ ـ وهو يفسّر الألفاظ تفسيراً لغويّاً ما طرأ عليها من قلبٍ أو إبدال ـ: وهذا أمر طبيعيّ لمن ركب مركب الطبرسيّ. ويجدر بنا قبل أن نسوق أمثلةً لذلك أن ننبّه الىٰ أنّ الطبرسيّ تعرّض الىٰ شيءٍ من هذا عند توجيهه للقراءات الّتي ذكرها في تفسيره.

ففي قوله تعالىٰ: ﴿اَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ..﴾[2] (القيوم: أصله قيووم علىٰ وزن فيعول، إلّا أنّ الياء والواو اذا اجتمعتا وأُولاهما ساكنة قلبت الواو ياءً وأُدغمت الياء في الياء قياساً مطّرداً. والقيام أصله: قيوام علىٰ وزن فيعال ففُعل به ما ذكرناه)[3].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِن مُدَّكِرٍ﴾[4] (ومدّكر أصلهُ: مذتكر، فقلبت التاء دالاً؛ لتواخي الذال بالجهر، ثمّ أُدغمت الذال فيها)[5].

١٥ـ الاستشهاد:

دَرَجَ الطبرسيّ علىٰ الاستشهاد لما يقوله بشواهد من القرآن الكريم والحديث والشعر، وقد احتلّت الشواهد ـ لاسيّما الشعريّة منها ـ مساحةً واسعةً من مجمع البيان بنحوٍ شرح بعضهم[6] هذه الشواهد الشعريّة في مؤلّفٍ خاصٍّ باسم «شرح شواهد مجمع البيان» طبع منه جزءان، استغرق شواهد الفاتحة والبقرة وآل عمران وخمس آياتٍ من سورة النساء. وعدد الشواهد الشعريّة الّتي حواها الجزءان (٦٧٤) شاهد شعريّ.

(١) مجمع البيان ٤: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١.

(٤) القمر: ١٥.

(٥) مجمع البيان ٥: ١٨٨.

(٦) محمد حسين بن الميرزا طاهر القزوينيّ من أعلام القرن الحادي عشر.

وهذه الشواهد ـ وإن لم تكن كلّها في مجال التفسير اللغويّ، بل ذُكرت لتوجيه القراءات والإعراب والمسائل البلاغيّة ـ تعكس اهتمام الطبرسيّ بهذه المسألة، واعتقاده بأهمّيّتها، فيبقىٰ الاستشهاد ـ حينئذٍ ـ مَعْلماً شاخصاً من معالم مجمع البيان ونقطةً يمتاز بها.

الاستشهاد بالقرآن الكريم :

في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلّا بإذنِ ٱللّهِ..﴾[1] والإذنُ في اللغةِ علىٰ أقسام:

أحدها: بمعنىٰ: العلم كقوله: ﴿فَأْذَنُوا بِحَربٍ مِنَ اللهِ﴾[2] أي: فاعلموا. وقال الحُطيئة:

ألا يَا هِنْـدُ إنْ جَدَّدتِ وَصْلاً وَإلّا فَأْذَنِيني بِانْصِرَامِ

والثاني: بمعنىٰ: الإباحة والإطلاق، كقوله تعالىٰ: ﴿فانْكِحُوهُنَّ بإذنِ أهلِهِنَّ﴾[3].

والثالث: بمعنىٰ: الأمر كقوله: ﴿نَزّلَه علىٰ قَلبِكَ بإذنِ ٱللّهِ..[4]﴾[5].

الاستشهاد بالحديث :

احتجّ الطبرسيّ بالحديث لبعض القضايا اللغويّة الّتي ساقها في تفسيره. ففي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾[6] (البضع: القطعة من الدهر، وأصله

---

(١) البقرة: ١٠٢.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) البقرة: ٩٧.

(٥) مجمع البيان ١: ١٧١.

(٦) يوسف: ٤٢.

من القطع. والبضعة: القطعة من اللحم، ومنه الحديث «فاطمة بضعة منّي يؤذيني مَن آذاها»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[2] (تحت: نقيض فوق، وفي الحديث: «لا تقوم الساعة حتّىٰ يظهر التَحوت» أي: الّذين كانوا تحت أقدام الناس لا يُشعر بهم ذِلّاً)[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُم مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ من نُطفَةٍ..﴾[4] (النطفة: الماء القليل والماء الكثير،وهو من الأضداد، ومنه قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لمّا قيل له: إنّ الخوارج عبروا جسر النهروان: «مصارعهم دون النطفة»[5].

الاستشهاد بالشعر :

يستطيع القارئ أن يلحظ احتجاج الطبرسيّ ـ رحمه الله ـ بالشعر ممّا تقدّم من البحوث، فلا تكاد تمرّ مسألة خالية من الاحتجاج بالشعر، وقد يحتجّ لبعض الأُمور بشاهدين شعريّين، ففي قوله تعالى: ﴿فَكُلّاً أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً...﴾[6] (الحاصب: الريح العاصفة الّتي فيها الحصباء، وهي:الحصىٰ الصغار يشبّه به البرد والجليد. قال الفرزدق:

مُستقبِلِينَ رِياحَ الشّامِ تَضْرِبُنَا ... بِحَاصِبٍ كَنَديفِ القُطْنِ مَنْثُورِ

وقال الأخطل:

وَلَقَدْ عَلِمْتَ إذا العِشَارُ تَرَوَّحَتْ ... هَدَجَ الرِّئَالِ بِكَبْهِنَّ شِمَالا

(١) مجمع البيان ٣: ٢٣٥.
(٢) البقرة: ٢٦٦.
(٣) مجمع البيان ١: ٣٧٨.
(٤) فاطر: ١١.
(٥) نهج البلاغة.
(٦) العنكبوت: ٤٠.

تَرْمي العِضَـاةَ بِحَـاصِبٍ مِنْ ثَلْجِهـا   حَتّى تَبِيتَ عَلَى العِضَـاةِ جِفَـالا)[1]

وقد يستشهد في بعض الأحيان بثلاث شواهد شعريّة، ففي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرسِيُّهُ السَّماواتِ والأَرضَ﴾[2] الكرسيّ: كلّ أصل يُعتمد عليه. قال الشاعر:

تَحُفُّ بِهِمْ بِيضُ الـوُجُـوهِ وَعُصْبَـةٌ   كَراسِـيُّ بالأَحـداثِ حِينَ تَنُـوبُ

أي: علماء بحوادث الأُمور. وقال آخر:

نَحْـنُ الـكَـراسِـيُّ لا تُعَـدُّ هَوازِنٌ   أَفْعـالَنـا في النّـائِبـاتِ وَلاَ أَسَـدُ

وقال آخر:

مَالِي بأمرِكَ كُرسِيٌّ أكـاتِمُـهُ   وَهَـلْ بِكُـرسِيّ عِلْمِ الغَيبِ مَخْلُوقٌ؟[3]

روي عن النبيّ ـ صلّى الله عـليه وآله ـ أنّـه قـال: « أعـربوا القـرآن والتمسوا غرائبه » / مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٨٠ مقدمة الكتاب

---

(١) مجمع البيان ٤: ٢٨٢.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١ وفيه بكرسيّ وهو كذلك في التبيان للطوسيّ. والّذي في شرح شواهد مجمع البيان ٢: ٢٣٤ «يكرسيء» وشرحه بأنّه: «يعلمه»، وفي نظري هو الصحيح.

ومجمع البيان إنّما هو تهذيب لتفسير البيان للشيخ الطوسيّ وأكثر الشواهد واللغة منه ـ التحرير.

الاجتهاد وأثره في الشريعة الإسلامية

الشيخ سامي الغريري ـ العراق

القسم الثاني

مراتب الاجتهاد

إنّ المتتبِّع في كتب الأُصوليّين يرىٰ أنّ المجتهد: إمّا أن تكون له فعلية الاستنباط أو ملكته، وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون واجداً لملكة الاستنباط بكمالها أو قُل: أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة جميعها، ويسمّىٰ بـ «المجتهد المطلق» أو لبعض مراتبها، أي: يكون أهلاً لاستنباط أحكام وقائع خاصّةٍ، لإحاطته بما يلزم لتلك الوقائع، فيسمّىٰ بـ «المجتهد المطلق الفعليّ أو الخاصّ».

قال السيوطيّ ـ المتوفّىٰ سنة ٩١١ هـ ـ: (لهج كثير من الناس اليوم ـ أي: في زمنه ـ بأنّ المجتهد المطلق فُقد من قديمٍ، وأنّه لم يوجد من دهرٍ إلّا المجتهد المقيّد، وهذا غلط منهم، وما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المستقلّ، والمجتهد المقيّد، والمجتهد المنتسب، وبين كلّ ما ذكر فرق)[1].

ويفهم من كلامه وكلام ابن الصلاح والنوويّ: أنّ مراتب المجتهدين خمس،

---

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣٠.

وهي من جملتها: إمّا مستقلّ أو غير مستقلٍّ، وغير المستقلّ أربعة أقسامٍ، وهذه المراتب هي[1]:

١ ـ المجتهد المستقلّ: وهو الذي استقلّ بقواعده لنفسه، يبني عليه الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقرّر.

قال السيوطيّ: (وهذا شيء فُقد من دهرٍ، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه)[2] وحدّدوه بأن يجتهد الفقيه في استخراج منهاجٍ له في اجتهاده، أو هو كما يعبّر عنه العلماء: مجتهد في الأصول وفي الفروع.

٢ ـ المجتهد المطلق غير المستقلّ: وهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتّصف بها المجتهد المستقلّ ثمّ لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمامٍ من أئمّة المذاهب في الاجتهاد، فهو مطلق منتسب، لا مستقلّ ولا مقيّد، إذ أنّه لم يقلّد إمامه، ولكنّه سلك طريقته في الاجتهاد مثل: أبي يوسف ومحمّد وزفر من الحنفيّة، وابن القاسم وأشهب من المالكية، والبويطيّ والزعفرانيّ والمزنيّ من الشافعيّة.

ويقول: (قد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية)[3]. وأطلق عليه الأُستاذ أبو زهرة بـ «المجتهد المنتسب»[4]. وسمّاه السيّد محمّد تقيّ الحكيم بـ «الاجتهاد في المذهب»[5].

٣ ـ المجتهد المقيّد، أو مجتهد التخريج: وهو أن يكون مقيّداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقرير أُصوله بالدليل. ويذكر السيّد الحكيم بأنّه: الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قولٍ مجملٍ من أقوال أئمّتهم، أو تعيين وجهٍ معيّنٍ لحكمٍ يحتمل وجهين، فاليهم

(١) خلاصة التشريع الإسلامي لخلّاف: ٣٤٢.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٠٧.

(٣) مقدّمة كتاب المجموع، شرح المهذّب للنوويّ ١. ٧٠.

(٤) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: ٤.

(٥) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: ٩.

المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي في بعض أقوال الأئمّة: كالحسن بن زياد والكرخيّ والطحاويّ والخصّاف من الحنفية، والأبهريّ وابن أبي زيدٍ واللخميّ وابن العربيّ وابن رشدٍ من المالكية، وابن أبي اسحاق الشيرازيّ والغزاليّ والمروزيّ والأسفرايينيّ من الشافعيّة.

٤ ـ مجتهد الترجيح: وهو أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنّه ـ كما قال النوويّ في المجموع ـ: (فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، وعارف بأدلّته، قائم بتقريرها، يصوّر ويحرّر، ويزيّف، ويرجّح مثل: الجصّاص والقدوريّ والمرغينانيّ صاحب الهداية من الحنفيّة)[1]. ويراد به: الموازنة بين ما روي عن أئمّة المذاهب من الروايات المختلفة وترجيح بعضها على بعضٍ من جهة الرواية أو الدراية، كأن يقول المجتهد: هذا أصحّ روايةً، وهذا أولىٰ النقول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس، أو أرفق للناس، ونحو ذلك[2].

٥ ـ مجتهد الفتيا: وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلّته وتحرير أقيسته. والذي يذكره السيّد الحكيم تحت عنوان «الاجتهاد في المسائل الّتي لا رواية فيها»: بل عن إمام المذهب وفق الأُصول المجعولة من قبله، وبالقياس علىٰ ما اجتهد فيها من الفروع.

وقال فيه النوويّ: (فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه في نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه)[3].

وأورد على هذا التقسيم بعض الملاحظات، نذكر منها ما يلي:

(١) خروجه عن أُصول القسمة المنطقيّة: لخلطه بين قسمٍ من الأقسام وبين مقسمهـا بجعلها قسيماً لمقسمها، والأنسب توزيعها من وجهةٍ منطقيّةٍ الى قسمين:

---

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣١.

(٢) مختصر المنتهىٰ: ٢٢٦، وما بعدها.

(٣) الاجتهاد للشيخ المراغيّ: ٢٧، وما بعدها.

مطلق ومقيّد، والمقيّد الى الأقسام الأربعة الأُخرىٰ؛ لوجود قدرٍ جامعٍ بينها، وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهبٍ معيّن.

(٢) إنّ تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق لا يتلاءم مع الواقع؛ لأنّ الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلّا بعد حصوله على تلكم الخبرات والتجارب، ومن الواضح أنّ المجتهد المقيّد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم؛ لعدم حصول المعرفة التفصيليّة لأُصول الفقه لديه واجتهاده فيها.

(٣) إنّ جميع ما ذكروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أيّ قسمٍ من أقسام المقيّد؛ لأخذهم العلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ، أو الحجّة عليه على اختلافٍ في وجهة النظر في مفهومه.

والمجتهد المقيّد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه الى الحكم الشرعيّ، وغاية ما ينتهي اليه هو: رأي إمامه فعلاً أو تقديراً في كون ما انتهىٰ اليه حكماً شرعيّاً.

والحقيقة: أنّ هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره، وما أحسن ما صنعه الأُستاذ خلّاف حين عدّ هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه «خلاصة التشريع الإسلاميّ»[1] وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحاً.

وذكر ابن القيّم الجوزيّة أنواع المجتهدين أو المفتين بتصنيفٍ آخر يحسن بيانه، فقال: (المفتون الذين نصبوا أنفسهم للفتوىٰ أربعة أقسام:

١ ـ العالم بكتاب الله وسنّة رسوله ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة: فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعيّة حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً.

٢ ـ مجتهد مقيّد في مذهب من ائتمّ به: فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله،

---

(١) خلاصة التشريع الإسلاميّ لخلّاف: ٣٣٩.

ومآخذه وأُصوله، عارف بها، متمكّن من التخريج عليها، من غير أن يكون مقلّداً لإمامه، لا في الحكم ولا في الدليل مثل: القاضي أبي يعلىٰ من الحنابلة.

٣ ـ من هو مجتهد في مذهب من انتسب اليه، مقرّر له بالدليل، متقن لفتاويه عامل بها، لكن لا يتعدّىٰ أقواله وفتاويه ولا يخالفها، واذا وجد نصّ إمامه لم يعدل عنه الى غيره البتّة.

٤ ـ طائفة تفقّهت في مذهب من انتسبت اليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرّت على نفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنّة يوماً ما في مسألةٍ فعلىٰ وجه التبرّك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، واذا رأوا من الصحابة قد أفتوا بفتيا ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفهم أخذوا بفتيا إمامهم وتركوا فتاوى الصحابة)[1].

شرائط الإجتهاد

اختلفت عبارات المصنّفين في تحديد شرائط ومؤهّلات الاجتهاد، فمنهم من وسّع في دائرتها، ومنهم من ضيّقها، ولكنها في مضمونها واحدة مع بعض الاختلافات البسيطة.

فعبارة الغزاليّ ـ مثلاً ـ قائلة بأنّه: يشترط في المجتهد شرطان أساسيّان هما:

الأوّل: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكّناً من استنارة الظنّ بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

الثاني: أن يكون عدلاً، مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة[2].

ويرىٰ الشهيد الثاني ـ رحمه الله ـ من الإماميّة: (أنّ الاجتهاد يتحقّق بمعرفة

---

(١) أعلام الموقّعين ٤: ٢١٢. وراجع الأُصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقيّ الحكيم، والوافية في أُصول الفقه للفاضل التونيّ.

(٢) المستصفى للغزاليّ ٢: ١٠٢. وقد التزم طريقته الخضريّ في كتابه (أُصول الفقه): ٣٥٧، وراجع معارج الأُصول، والوافية في أُصول الفقه: ٢٥٠ وما بعدها.

المقدّمات الستّ، وهي: الكلام والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلّة، والأصول الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل)[1].

أمّا ابن عبد الشكور من الحنفية فيقول: (إنّ الاجتهاد لا يتحقّق دون أن يكون لدى صاحبه المؤهّلات التالية بعد صحّة إيمانه ولو بالأدلّة الإجماليّة، ومعرفة الكتاب،قيل: يقدّر بخمسمائة آية، والسنّة متناً ـ قيل: والّتي يدور عليها العلم: ألف ومائتان ـ وسنداً، مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمّة الشأن، ومواقع الإجماع: أن يكون ذا حظٍّ وافرٍ ممّا تصدّى له هذا العلم، فإنّ تدوينه وإن كان حادثاً لكنّ المدوّن سابق، وأمّا العدالة فشرط قبول الفتوى)[2].

وعبارة الشاطبيّ هي: (إنّما تحصّل الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين: فهم مقاصد الشريعة على كمالها أوّلاً...والتمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها ثانياً)[3].

أمّا مضمون عبارة الآمديّ والبيضاويّ: (أنّه يشترط في المجتهد شرطان أساسيان هما:

أوّلاً: أن يكون مكلّفاً مؤمناً بالله ورسوله...وثانياً: أن يكون عالماً عارفاً بمدارك الشريعة، وأقسامها وأحكامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها)[4].

ويمكن تحليل هذه العبارات ونحوها بلزوم الشروط التالية لبلوغ درجة الاجتهاد:

١ ـ أن يعرف الشخص معاني آيات الأحكام المذكورة في القرآن الكريم لغةً وشرعاً، ولا يشترط حفظها، وقد اختلف في تحديد عددها، ويذهب الغزاليّ والرازيّ وابن العربيّ الى: أنّ عدد هذه الآيات خمسمائة آية[5].

---

(١) رسالة الاجتهاد للبهبهانيّ: ٣٧ ـ ٤٧. (٢) مسلّم الثبوت ٢: ٣١٩.

(٣) الموافقات للشاطبيّ ٤: ١٠٥.

(٤) الإحكام للآمديّ ٣: ١٣٩، شرح الأسنويّ للمنهاج (نهاية السؤول) ٣: ٢٤٤.

(٥) راجع شرح المحلّيّ على جمع الجوامع ٢: ٣٦٣، والمدخل الى مذهب أحمد: ١٨٠، وروضة الناظر لابن

٢ ـ بأن يعرف أحاديث الأحكام لغةً وشرعاً، بأن يعرف مواقعها بواسطة فهرستها، وقد حدّد ابن العربيّ مقدارها بثلاثة آلافٍ، ونُقل عن أحمد بن حنبل: (أنّ الأُصول الّتي يدور عليها العلم عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين).

٣ ـ معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة في آياتٍ وأحاديث مخصوصةٍ، حتّىٰ لا يعتمد على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ، فيؤدّي اجتهاده الى ما هو باطل. وقد قُدّر الناسخ والمنسوخ في القرآن بستٍّ وستّين آيةً، علماً بأنّ آيات القرآن تبلغ (٦٢٣٦) آيةً تقريباً.

٤ ـ أن يكون متمكّناً من معرفة مسائل الإجماع ومواقعه؛ حتّىٰ لا يفتي بخلافه، وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف.

٥ ـ أن يعرف وجوه القياس وشرائطه المعتبرة، وعِلل الأحكام، وطرق استنباطها من النصوص، ومصالح الناس، وأُصول الشرع الكلّيّة؛ لأنّ القياس قاعدة الاجتهاد.

٦ ـ أن يعلم علوم اللغة العربيّة من لغةٍ ونحوٍ وصرفٍ ومعانٍ وبيانٍ وأساليب؛ لأنّ الكتاب والسنّة عربيّان، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلّا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، أو معرفة معاني اللغة وخواصّ تركيبها، ومنها: معرفة حكم العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد.

٧ ـ أن يكون عارفاً بعلم أُصول الفقه؛ لأنّه عماد الاجتهاد وأساسه الّذي تقوم عليه أركان بنائه، ويُعرف هذا من علم أُصول الفقه.

٨ ـ أن يدرك مقاصد التشريعة العامّة في استنباط الأحكام: لأنّ فهم النصوص

قدامة: ١٩٠، والعناوين في المسائل الأُصوليّة: ٩٠، وفواتح الرحموت ٢: ٣٦٣، ورسالة في أُصول الفقه للسيوطيّ. ٧٧، والرسالة للشافعيّ: ٥٠٨، والمبادئ العامّة للفقه الجعفريّ: ٣٣٣، وإرشاد الفحول: ٢٢٠، ومقدّمة منتقى الجمان.

وتطبيقها على الوقائع متوقّف على معرفة هذه المقاصد.

٩ ـ معرفة الرواة وطرق الجرح والتعديل، وعلم الرجال. فقد قال الآمديّ: (أن يكون عارفاً بالرواة،وطرق الجرح والتعديل،والتصحيح والصحيح والسقيم).

وقال الشهيد الثاني في معالم الدين: (أن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة).

هذه هي شروط الاجتهاد ـ بصورةٍ إجماليّةٍ ـ التي تقتضيها طبيعة القيام بهذا العبء الثقيل.

منشأ الاجتهاد بدايةً وتطوراً

ليس خافياً على الباحث المتتبّع أنّ كلمة «الاجتهاد» قد مرّت بمراحل تأريخيّةٍ تطوّر من خلالها المعنىٰ المراد منها تطوّراً ملحوظاً، وتبعاً لذلك فقد تغيّر الحكم والموقف إزاءها. والذي يهمّنا في هذه العجالة: هو استعراض تلك المراحل والأدوار التي مرّت بها هذه المفردة بشكلٍ عابرٍ، أي: من مرحلة الطفولة في عهد رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ الى مرحلة الشيخوخة، والتي بدأت بعد القرن الرابع حتّىٰ الآن كما يقول العلّامة الخضريّ[1].

إنّنا نعلم بأنّ علم الأُصول علم آليّ، وهو من الفقه بمثابة المنطق من العلوم العقليّة، ولهذا استخدم علم الأُصول أداةً لعلم الفقه، ولا يكاد ينفكّ أحدهما عن الآخر، فكلّ عمليّة استنباطٍ علميّةٍ للحكم الشرعيّ تفتقر الى الأُسس والقواعد الأُصوليّة، وعلم الفقه والاستنباط وإن كان قد ظهر بعد وفاة الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ لكن ازدادت الحاجة اليه عندما تباعد أمده عن زمن الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ حيث الفاصل الزمنيّ الذي حمل في طيّاته الكثير من المضاعفات : كضياع

(١) الفكر السامي في تأريخ الفقه الإسلاميّ لمحمّد خضري بك: ٩٠. الذريعة ٢: ٨٠٠، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، الخاتمة.

بعض النصوص ونسيانها، وتطوّر الحياة وتعقّدها، يصحبه حزل عددٍ كبيرٍ من الوقائع الّتي لم يرد فيها نصّ خاصّ، ممّا يوجب الرجوع الى القواعد العامّة. ولم يكن هذا متجلّياً في زمن الرسول صلّى ألله عليه وآله ، فإنّ وجوده كان رحمةً وبركةً، ولم يحسّ المسلمون بالحاجة الماسّة الى الاجتهاد؛ لكونهم على مقربةٍ من النبيّ ـ صلّى ألله عليه وآله ـ يرجعون اليه في كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ، ويسألونه في أُمور دينهم، بل حتّىٰ في أُمور دنياهم.

وعلم الأُصول لم يُعرف في فقه الإماميّة بمعناه الواسع إلّا بعد الغيبة الكبرىٰ سنة (٣٢٩ هـ) بمدّةٍ. فقد تفتّحت الذهنيّة الأُصوليّة، ودُرست العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وإن كانت بذور الفكر الأُصوليّ قد تشكّلت في أذهان أصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ منذ عصر الصادقَين عليهما السلام، وقد أمروا أصحابهم بالاجتهاد والتفقّه، وكذلك بيّنوا لهم الكثير من القواعد الأُصوليّة: كالاستصحاب وغيره. فأبان بن تغلب كان يفتي، والفتوىٰ لا تنفكّ عن الاجتهاد.

وكان السبب في توسّع علم الأُصول بعد تلك الفترة عند الإماميّة هو: رجوعهم الىٰ أئمّتهم، فقد كانوا ـ عليهم السلام ـ منبعاً ثرّاً ومنهلاً ضخماً للمعارف وعلوم الشريعة المقدّسة، وكانوا يمدّون أتباعهم بكلّ ما يحتاجون اليه،ويفتونهم بكلّ ما يسألون عنه، ولا شكّ في مرجعيّتهم ـ عليهم السلام ـ العلميّة للمسلمين كافّة، حيث تربّىٰ في رحاب مدرستهم كبار فقهاء الأُمّة: كبعض أئمّة المذاهب المعروفة وإن لم يكن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مجتهدين بالمعنىٰ المعروف اليوم، كما أنّ دورهم لم يكن منحصراً في نقل وحكاية السنّة النبويّة الشريفة.

ويرىٰ الأُستاذ أبو زهرة: أنّ الشافعيّ هو مؤسّس علم الأُصول، حيث يقول: (والجمهور من الفقهاء يُقرّون للشافعيّ بأسبقيّته بوضع علم الأُصول)[1].

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه الجعفريّ لمحمّد أبي زهرة: ٦، والشافعي حياته...لمحمّد أبي زهرة: ١٩٦.

ويكرّر هذه المقولة ويؤكّد بأنّ الرازيّ هو القائل: (اعلم: أنّ نسبة الشافعيّ الىٰ علم الأُصول كنسبة أرسطو الىٰ علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد الى العَروض)[1].

وفي مقابل هذا الرأي يوجد رأي آخر يذهب اليه العلّامة السيد حسن الصدر، حيث يقول: (إنّ الإمامَين الباقر والصادق ـ عليهما السلام ـ هما مؤسّسا علم الأُصول). ثمّ يقول: (أوّل من أسّس علم الأُصول وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، أمليا على أصحابهما قواعده...)[2].

والحقّ: أنّ علم أُصول الفقه لم يولد كعلم، ولم يُكتب فيه كعلمٍ مستقلٍ إلّا بعد الشافعيّ. وأمّا الشافعيّ: فهو ممّن أكمل بعض مسائله ولم يدوّن فيه كتاباً جامعاً لمسائل علم الأُصول. فالاجتهاد في الحقيقة ليس إلّا الاستنباط والتمسّك بالدليل، وأمّا طريقته فقد أُكملت في قرونٍ ثلاثةٍ حتّىٰ ظهر كعلم.

الاجتهاد في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)

رجّح كثير من الفقهاء: أنّ الاجتهاد كان منذ زمن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله ـ وإن اختلفوا في حدوده ونوعه. والذي لا نشكّ فيه أنّ عصره ـ صلّى الله عليه وآله ـ لم يدع مجالاً للاختلاف الفقهيّ بين الصحابة؛ لأنّ الأحكام ـ كما يقول ابن خلدون ـ: (كانت تُتلقّىٰ منه ـ صلّى الله عليه وآله ـ بما يوحىٰ اليه من القرآن، ويبيّنه بقوله وفعله بخطابٍ شفاهيٍّ لا يحتاج الى نقلٍ ولا الى نظرٍ وقياس)[3].

ولا أظن أنّ هنالك أهمّيّةً للاختلاف الدائر في إعمال اجتهاده ـ صلّى الله عليه

(١) محاضرات في أُصول الفقه الجعفريّ لمحمّد أبي زهرة:٦، والشافعي حياته...لمحمّد أبي زهرة:١٩٦.

(٢) تأسيس الشيعة للسيّد حسن الصدر: ١٠.

(٣) مقدّمة ابن خلدون: ٤٥٣.

وآله ـ مادام ذلك الأمر ـ لو صحّ ـ داخلاً في سنّته قولاً أو فعلاً بعد إمضائه من قبل الله عزّ وجلّ، بناءً علىٰ ما يعتقده المسلمون من وجوب عصمته عن الخطأ، وتسديده في إصدار أحكامه استناداً الىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1].

وكيف كان، فقد اختلف القائلون بجواز الاجتهاد عليه سعةً وضيقاً، حيث ذهبت جماعة علىٰ أنّه يجوز له الاجتهاد في القضايا والمصالح الدنيويّة، وأُمور الحروب وغيرها، واختلفوا في اجتهاده في الأحكام الشرعيّة والقضايا الدينيّة ـ فيما لا نصّ فيه ـ على مذاهب[2]:

١ ـ قال أكثر الأُصوليّين: (يجوز اجتهاده ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ عقلاً، وقد وقع ذلك فعلاً).

٢ ـ وقال الحنفيّة: (إنّه كان مأموراً بالاجتهاد اذا وقعت له حادثة، ولكن بعد انتظار الوحي، إلّا أن يخاف فوت الحادثة؛ لأنّ اليقين لا يُترك عن إمكانه، والاجتهاد في حقّه يختصّ بالقياس؛ لأنّ المراد واضح، ولا تعارض لديه، فإن أقرّ على اجتهاده كان ذلك كالنصّ قطعاً، إذ لا يقرّ علىٰ الخطأ)[3].

٣ ـ وقال جمهور الأشاعرة والمتكلّمون وأكثر المعتزلة: (ليس له ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ الاجتهاد في الأحكام الشرعيّة)[4].

٤ ـ وقال قسم آخر من الفقهاء: (بما أنّ الاجتهاد فيه نوع من التكليف لتحصيل الحكم فهو لا محالة مسبوق بعدم المعرفة بالحكم، والنبيّ ـ صلّى ٱلله عليه

---

(١) النجم: ٣ و٤.

(٢) إرشاد الفحول: ٢٢٥، وشرح الأسنويّ ٢: ٢٣٧، وكشف الأسرار ٢: ٩٢٦، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢: ٢٩١، فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٦٦، وشرح المحلّىٰ على جمع الجوامع ٢: ٢١٦، والمستصفىٰ ٢: ١٠٤، والآمدي ٣: ١٤٠، أُصول الفقه للخضريّ: ٣٦٠.

(٣) شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٠٠.

(٤) شرح المحلّىٰ على جمع الجوامع ٢: ٢١٦.

وآله ـ كان عارفاً بجميع الأحكام الشرعيّة، ولم يكن بحاجةٍ الى الكلفة لتحصيله)[1].

وقد اتّفق العلماء علىٰ أنّ الرسول ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ لا يقرّ على خطأٍ في اجتهاده؛ حتّىٰ لا يسري الخطأ وتقلّده أُمّته فيه، واختلفوا في جواز الخطأ عليه في الاجتهاد:

فقال جماعة ـ منهم: الرازيّ والبيضاويّ ـ: (يمتنع الخطأ على الرسول ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ في اجتهاده، واجتهاده صواب دائماً)[2].

وقال ابن السبكيّ: (والصواب: أنّ اجتهاده ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ لا يُخطيء تنزيهاً لمنصب النبوّة عن الخطأ في الاجتهاد)[3].

وقال البعض الآخر: (يجوز الخطأ على النبيّ ـ صلّى ٱلله عليه وآله ـ فيما لا يرجع الى التبليغ، بشرط أن لا يقرّ عليه)[4].

الاجتهاد في عهد الصحابة

يذهب أكثر العلماء الى جواز الاجتهاد بعد النبيّ صلّى ٱلله عليه وآله ، فقد كثرت الفتوحات الإسلاميّة، ودخلت حضارات جديدة تحت راية المسلمين، وحدثت أُمور لم تكن معهودةً في زمنه صلّىٰ ٱلله عليه وآله ، فرأىٰ الصحابة أنّه لابدّ لهم أن يجتهدوا ويجدّوا في معرفة الأحكام لتلك الأُمور المستجدّة، فكانوا اذا وجدوا للحادثة نصّاً من الكتاب أو السنّة عملوا به، ولا يوجد خلاف بذلك فيما بينهم.

وأمّا اذا لم يجدوا لحكمها نصّاً فقد انقسموا الىٰ طائفتين: طائفة منهم كانت تتّجه نحو العمل بالرأي، وأُخرىٰ على خلافه[5]؛ لأنّهم يكرهون القول بالرأي خشية

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ٢: ٢٦٦.

(٢) أُصول الفقه للخضريّ: ٣٦٠.

(٣) كشف الأسرار ٢: ٩٢٦.

(٤) شرح الأسنويّ ٢: ٣٣٧.

(٥) تأريخ المذاهب الإسلامية للأُستاذ أبي زهرة: ١٠٩.

القول في دين الله بغير علمٍ، والخشية في القول بالرأي لم تنحصر بهؤلاء، بل بالقائلين به أيضاً رغم اتّجاههم اليه، ولهذا نراهم[1]:

١ ـ كانوا يفحصون بدقّةٍ للعثور على النصّ، ولذا كان بعض الصحابة اذا وردَهم المورود يلجأون اليه لكثرة علمه مثل: عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وعبدالله بن عمر، وابن عبّاس، وابن مسعود. وكان بعضهم يرجع الى رأي البعض اذا تبيّن له وجه الحقّ أو وجود النصّ.

٢ ـ كانوا لا يرجعون الى القياس بسرعةٍ عندما لم يعثروا على النصّ، بل يبحثون عن القرائن، وعن كلّ ما يمكن أن يوصلهم الى فهم النصوص. وهذا النوع من الاجتهاد هو: «الاجتهاد بالمنصوص».

٣ ـ كانوا يحرصون على أن لا تكون آراؤهم عقليّةً خالصةً، وخاليةً من أيّ أثرٍ ولا سنّةٍ متّبعة.

٤ ـ كان بعضهم ـ في مقام التعارض بين النصّ والمصلحة ـ لا يرفع اليد عن النصّ.

٥ ـ كان بعضهم لا يجوّز الرأي في المفروضات وفي الأحكام القطعيّة، ولا يعتقد باختصار الاجتهاد على الوقائع الحادثة، ولذا كانوا يكرهون كثرة السؤال، وبالتالي قلّت الفتاوىٰ الصادرة عنهم بالنسبة لمن بعدهم.

وبهذا يتبيّن لنا: أنّ الاجتهاد كان عندهم على ثلاثة أنواع[2]:

١ـ الاجتهاد بالمنصوص.

٢ـ الاجتهاد بالقياس.

٣ـ الاجتهاد بالمصلحة.

وقد تبيّن أيضاً: أنّ الاجتهاد بالمنصوص هو الغالب عليهم، ثمّ يليه الاجتهاد

---

(١) الاجتهاد للدكتور محمّد موسىٰ توانا الأفغانيّ: ٣١، وتأريخ المذاهب الاسلامية: ١٠٩.

(٢) الاجتهاد للدكتور محمّد موسىٰ توانا الأفغانيّ: ٣١.

القياسيّ، ثمّ الاجتهاد الاستصلاحيّ.

الاجتهاد في عصر التابعين

لقد تغيّرت الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة في هذا العصر، إذ تحوّلت الخلافة الى ملكيّةٍ بالوراثة، وحدثت حروب داخليّة دامية، وقد أدّىٰ ذلك الى أن تطوّر الاجتهاد كمّاً وكيفاً، حيث جُمعت في هذا العصر أحاديث النبيّ ـ صلّىٰ آلله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة ووثائق اجتهاداتهم، ونشأت مدارس فقهية، وأهمّها ثلاث مدارس:

فالاُولىٰ: في المدينة،وتسمّىٰ بـ «مدرسة المدينة»، وإمامها سعيد بن المسيّب.

والثانية: في مكّة، وتسمّىٰ بـ «مدرسة مكّة»، وإمامها عطاء بن رباح.

والثالثة: في العراق، وتسمّىٰ بـ «مدرسة الكوفة»، وإمامها إبراهيم النخعيّ والشعبيّ.

والمدارس علىٰ اختلافها كانت تنظر الى أقوال الصحابة كسنّةٍ يجب اتّباعها، حتّىٰ فيما لو كانوا مختلفين، فإنّهم لا يخرجون عن أقوالهم، بل كان كلّ تابعيٍ يختار رأيّ شيخه غالباً، أو يختار رأي غيره من الصحابة نادراً. وقد بلغ الاهتمام بقول الصحابيّ الىٰ حدٍّ اعتبره بعض التابعين حديثاً عن النبيّ ـ صلّى آلله عليه وآله ـ وإن لم يطرح بأنّه حديثه.

وكما تطوّر الاجتهاد في عصر التابعين كذلك تطوّر في عصر تابعي التابعين أكثر ممّا كان، ففيه نشأت المذاهب الفقهيّة، ودُوّنت أبواب الفقه وأحاديث النبيّ ـ صلّى آلله عليه وآله ـ وأقوال الصحابة والتابعين.

وقد كثر الكذب علىٰ رسول الله ـ صلّى آلله عليه وآله ـ في هذا العصر، وظهرت بوادر التزندق وضلالات أهل البدع، خصوصاً في النصف الأوّل من القرن الثاني.

ففي العصر الأمويّ لم يهتّم الخلفاء بأيّ شيءٍ من شؤون التشريع إلاّ قليلاً: كعمر بن عبد العزيز الّذي أمر قاضيه على المدينة ـ أبا بكر محمّد بن عمر بن حزم ـ

أن يجمع الأحاديث خوفاً عليها من الاندراس، لكن توفّي ابن عبد العزيز وقد جمع ابن حزم كتاباً قبل أن يبعث به اليه[1].

وفي العصر ذاته كان هوىٰ أهل الدنيا قائماً بأوجهِ، فكانت رغبة الخلفاء الأمويين بأن يقرّبوا اليهم من ليس له حظّ في الدين، ولا محلّ للإيمان في قلبه، ولا يمتنع عن الكذب والتزييف لأجلهم، ولذلك اتّجه العلماء منذ بدءِ هذه الظاهرة الخطيرة الى الدراسة والفحص، وكان هنالك اتّجاهان:

الأوّل: اتّجاه الىٰ دراسة الرواية.

والثاني: الميل الىٰ الإفتاء بالرأي.

وجاء دور عصر الأئمّة ـ أصحاب المذاهب ـ الذي كان متّصلاً بعصر تابعي التابعين، فكثر الاجتهاد بالرأي، وذلك لكثرة الحوادث كما بيّنّا سابقاً، وانتعشت الروح العلميّة، وتُرجمت الكتب من اللغات الأجنبيّة الى العربيّة، وكانت حركة النهوض أسرع الى العلوم الشرعيّة من غيرها.

ولمّا انتظم أمر الدولة العبّاسيّة ظهر الجدل والخلاف، واتّسع المجال للعقول، فخاف الدوانيقيّ من جرّاء ذلك من تشتّت أمر الشريعة ودخول الفوضىٰ في الأحكام، فأمر مالك بن أنس أن يكتب له كتاباً يتجنّب فيه رُخص ابن عبّاس، وشدائد عمر بن الخطّاب، فكتب له الموطّأ[2].

---

(١) حاشية الزرقانيّ علىٰ موطّأ مالك ١: ١٠.

(٢) طبقات المالكيّة: ٣٠.

وحدة كيان الأمّة الإسلاميّة في نظر سيّد قطب

الدكتور محمّد الدسوقي

جامعة قطر

سيّد قطب كاتب ومفكّر إسلاميّ معاصر، تخرّج من كلّيّة دار العلوم بالقاهرة[1] وعمل بالصحافة والتدريس. وقد انضمّ الى جماعة الإخوان المسلمين[2]، فترأّس قسم الدعوة بهذه الجماعة، وقد سُجن أكثر من مرّةٍ، واتُّهِم بتدبير انقلابٍ ضد عبد الناصر، فحكم عليه بالإعدام ونفّذ فيه الحكم سنة (١٣٨٧ هـ).

لقد بدأ حياته الفكرية كاتباً وشاعراً ناقداً، وكان من أخلص تلامذة الأُستاذ عبّاس محمود العقّاد والمدافعين عن آرائه، ثمّ مالبث أن اختلف مع أُستاذه حول بعض القضايا الأدبيّة، ولكنّه بعد ذلك أخذ يهتمّ بالدراسات القرآنيّة، وهو اهتمام تمتدّ جذوره الى أيّام الطفولة وحياة القرية. لقد عكف على دراسة كتاب الله، وانصبّ اهتمامه في هذا بتجلية جانب التصوير في الأُسلوب القرآنيّ، وكان حصيلة اهتمامه هذا كتابين هما: التصوير الفنّيّ في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن.

وكان صدور هذين الكتابين بدايةً لعهدٍ جديدٍ في السيرة الفكريّة لسيّد قطب، فقد قلّل اهتمامه بالدراسات الأدبيّة وزاد اهتمامه بالدراسات الإسلاميّة بمفهومها المعاصر، وأخذ ينشر في الصحف والمجلّات دراساتٍ متنوّعةً تدور كلّها في فلك الفكر

---

(١) الاعلام للزركلي المجلد الثالث ص١٤٧.

(٢) مجلة العرب ٨ : ١٥٩.

الإسلاميّ والحضارة الإسلاميّة.

وكان انضمامه لجماعة الإخوان المسلمين وترأسه لقسم الدعوة[1] فيها بعد المحنة الأُولى فرصةً لمضاعفة الاهتمام بالدراسات الإسلاميّة والتأليف فيها، فكان كتابهُ «في ظِلال القرآن» عملاً علميّاً فريداً في بابه، فهو ليس تفسيراً بالمعنىٰ المألوف لدىٰ علماء التفسير على اختلاف مدارسهم، ولكنّه كاسمه «ظلال للكتاب العزيز»، يعبّر عن لمحاتٍ ونظراتٍ فكريّةٍ تمثّل الفهم الواعي للنصّ القرآنيّ، الفهم الّذي يصدر عن إيمانٍ راسخٍ بهذا النصّ وحده منهاجاً للحياة الإنسانيّة، وفي هذا يقول:

وعشت أتملّىٰ في ظلال القرآن، ذلك التصوّر الكامل الشامل الرفيع النظيف للوجود، لغاية الوجود كلّه، وغاية الوجود الإنسانيّ، وأقيس إليه تصوّرات الجاهليّة الّتي تعيش فيها البشريّة في شرقٍ وغربٍ، وفي شمالٍ وجنوبٍ، وأسأل: كيف تعيش البشريّة في المستنقع الآسن وفي الدرك الهابط، وفي الظلام البهيم وعندها ذلك المرتع الزكيّ وذلك المرتقىٰ العالي وذلك النور الوضيء؟!

وعشت في ظلال القرآن أحسّ التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدها الله، وحركة هذا الكون الّذي أبدعه الله، ثمّ أنظر فأرىٰ التخبّط الّذي تُعاني منه البشريّة في انحرافها عن السُنن الكونيّة، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشرّيرة الّتي تُملى عليها، وبين فطرتها الّتي فطرها الله عليها، وأقول في نفسي: أيّ شيطانٍ لئيمٍ هذا الّذي يقود خُطاها الى هذا الجحيم؟

ثمّ يقول: وفي ظلال القرآن تعلّمت أنّه لا مكان في هذا الوجود للمصادفة العمياء، ولا للفلتة العارضة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[3]. وكلُّ أمرٍ لحكمةٍ، ولكنّ حكمة الغيب العميقة لا تنكشف للنظرة الإنسانيّة القصيرة ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجعلُ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾[4]

---

(١) جريدة عكاظ:١٩،ذي القعدة ١٣٨٨.

(٢) القمر: ٤٩. (٣) الفرقان: ٢. (٤) النساء: ١٩.

﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]..والأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها، وقد لا تتبعها، والمقدّمات الّتي يراها الناس حتميّةً قد تعقبها نتائجها، وقد لا تعقبها؛ وذلك أنّه ليست الأسباب والمقدّمات هي الّتي تُنشئ الآثار والنتائج، وإنّما هي الإرادة الطليقة الّتي تُنشئ الآثار والنتائج كما تُنشئ الأسباب والمقدّمات سواء ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْراً﴾[2].

فكتاب «الظلال» ألّفه صاحبه بعد أن عاش مع كتاب الله يقرأه في خشوعٍ، ويتدبّره في إيمانٍ صادقٍ بهذا الكتاب المعجز الذي صلح عليه أمرالدنيا والآخرة،والّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والّذي يهدي للّتي هي أقوم، ومن ثمّ كان منهج قطب في فهم النصّ القرآنيّ حقّ الفهم إنّما ينبع من النفس الّتي آمنت بهذا القرآن منهاجاً للحياة، وجاهدت في سبيل سيادة هذا المنهاج، وتحمّلت كلّ ألوان العَنَت والأذىٰ من أجل إعلاء كلمة الله. قال في هذا:

فالقرآن لا يدركه حقّ إدراكه من يعيش خاليَ البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياةٍ إسلاميّةٍ حقيقيّةٍ، ومن معاناة هذا الأمر العسير الشاقّ، وجرائره وتضحياته وآلامه، ومعاناة المشاعر المختلفة الّتي تصاحب تلك المكابدة في عالم الواقع، وفي مواجهة الجاهليّة في أيّ زمان.

إنّ المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيحاءاته ليست هي فهم ألفاضه وعباراته، ليست هي تفسير القرآن كما اعتدنا أن نقول. المسألة ليست هذه، إنّما هي: استعداد النفس برصيدٍ من المشاعر والمدركات والتجارب، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب الّتي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقّاه في خضمّ

---

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) انظر مقدّمة الظلال: ١١. ط٨ دار الشروق، والآية: ١ من سورة الطلاق.

المعترك، معترك الجهاد، جهاد النفس وجهاد الناس، جهاد الشهوات وجهاد الأعداء، والبذل والتضحية، والخوف والرجاء، والضعف والقوّة، والعثر والنهوض، جوّ مكّة والدعوة الناشئة، والقلّة والضعف، والغربة بين الناس، جوّ الشِعب والحصار، والجوع والخوف، والاضطهاد والمطاردة، والانقطاع إلاّ عن الله. ثمّ جوّ المدينة، جوّ النشأة الأولى للمجتمع المسلم بين الكيد والنفاق، والتنظيم والكفاح. جوّ «بدرٍ وأُحدٍ» و«الخندق والحديبية» وجوّ «الفتح وحنين وتبوك». وجوّ نشأة الأمّة المسلمة، ونشأة نظامها الاجتماعيّ، والاحتكاك الحيّ بين المشاعر والمصالح والمبادئ في ثنايا النشأة وفي خلال التنظيم.

في هذا الجوّ ـ الّذي تنزّلت فيه آيات القرآن حيّةً نابضةً واقعيّةً ـ كان للكلمات والعبارات دلالاتها وإيحاءاتها، وفي مثل هذا الجو ـ الذي يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلاميّة من جديدٍ ـ يفتح القرآن كنوزه للقلوب، ويمنح أسراره، ويشيع عطره، ويكون فيه هدىً ونور[1].

ويقول أيضاً: إنّنا لا نهدف الى مجرّد المعرفة الباردة الّتي تتعامل مع الأذهان وتُحسب في رصيد الثقافة. إنّ هذا الهدف لا يستحقّ عناء الجهد فيه، إنّه هدف تافه رخيص، إنّما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة، نبتغي أن نستحيل هذه المعرفة قوّةً دافعةً لتحقيق مدلولها في عالم الواقع[2].

إنّ«في ظلال القرآن»يأتي في مقدّمة مؤلّفات سيّد قطب، بل يكاد هذا الكتاب يجمع كلّ تراث قطب العلميّ، فقد اشتمل هذا التفسير على ما كتبه سيّد قطب في البلاغة القرآنيّة، والعدالة الاجتماعيّة، وخصائص التصوّر الإسلاميّ، ومقوّمات الشخصية الإسلاميّة، ومعركة الإسلام والرأسماليّة، والسلام العالميّ والإسلام، وغيرها من الدراسات والمقالات والبحوث.

(١) خصائص التصوّر الإسلاميّ ومقدّماته: ٥ ط٢.
(٢) المصدر السابق: ٨.

ومن يقرأ مؤلّفات سيّد قطب ـ وعلى رأسها كتاب «الظلال» ـ فإنّه يلاحظ أنّ منهج هذا المفكّر في تحقيق الوحدة الإسلاميّة والتقارب بين المذاهب الفقهيّة والفرق الكلاميّة يقوم على عدّة دعائم، من أهمّها:

أوّلاً: أنّ العقيدة الإسلاميّة ـ عقيدة التوحيد والوحدة، والأُخوّة والتكافل والمودّة ـ هي الأساس الراسخ الّذي ينهض عليه كيان الأمّة، ويتحقّق به عزّتها وكرامتها، ومن ثمّ كان وقاية هذه العقيدة كلّ عوامل الزيغ والضعف هو السبيل لأن تظلّ العقيدة الإسلاميّة القوّة الّتي تجمع تحت لوائها كلّ المؤمنين بها. ومن هنا كان سيّد قطب يرفض كلّ ما أخذ به الفلاسفة والمتكلّمون من مناهج عقيمةٍ في دراسة العقيدة، كان يرىٰ ـ وهو على حقٍّ في هذا ـ أنّ تلك المناهج فرّقت الأُمّة ولم تحم العقيدة من أسباب الانحراف والفساد، وكان لذلك يؤكّد دائماً على وجوب الأخذ بالأُسلوب القرآنيّ في دراسة العقيدة. فهذا الأُسلوب مزاج من الفكر والوجدان، والعقل والشعور. والإنسان ليس عقلاً صرفاً ولا وجداناً صرفاً، فمخاطبته وفق فطرته الّتي فطرها الله عليها هو أقصر طريقٍ لصحّة الإيمان وسلامة اليقين.

لقد دعا سيّد قطب الى نبذ مناهج الفلاسفة[1]، وبيّن أنّها مناهج دخيلة على الفكر الإسلاميّ، وأنّ المحافظة على أصالة هذا الفكر وصفائه ونقائه تقتضي الرجوع الى المنهج القرآنيّ في دراسة العقيدة، حتّىٰ تظلّ العقيدة حيّةً نقيّةً من كلّ الشوائب، تقود الأُمّة الى حياة العبوديّة الخالصة لله ربّ العالمين، وحياة الاعتصام الصحيح بحبل الله، وحياة الأُخوّة الإسلامية بمفهومها الشامل، وبهذا تكون الأُمّة بنياناً مرصوصاً، أو جسداً واحداً يشدّ بعضه بعضاً.

ثانياً: ومع دعوة سيّد قطب الى دراسة العقيدة الإسلاميّة وفق المنهج القرآنيّ وبعيداً عن تعقيدات علماء الكلام والفلاسفة كان يحرص أبلغ الحرص على أن

(١) مجلة الشهاب العدد ٢٤ في ١٠ جمادي الأولى ١٣٩٤ هـ.

تسترشد الأُمّة بالعصور الزاهرة في تأريخها، وألّا تجترّ ما انتهت اليه عصور الضعف والتخلّف من المفاهيم والأحكام الباطلة. فهذه العصور ينبغي على الأُمّة ألّا تقف عندها إلّا لأخذ العظة فيها، بمعنىٰ: أن تدرسها لتعرف الأسباب والعوامل الّتي دفعت بالأُمّة الىٰ أن تتخلّىٰ عن الصدارة والقيادة، وترضىٰ بحياة الوهن والتقليد، حتّىٰ لا تتعرّض مرّةً أُخرىٰ لهذه العوامل لتنهض من جديدٍ تعيد تأريخها المشرق بالقوّة والفضيلة والحضارة.

ثالثاً: وكان من منهج قطب في جمع كلمة الأُمّة:العناية الخاصّة ببيان ما تميّزت به الأُمّة الإسلاميّة من وحدة العقيدة، ووحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة التصوّر لمهمّة الانسان في الحياة، ففي هذا البيان مقاومة لكلّ أسباب التمزّق والتفرّق، والصراع والتنازع الّذي لا يرتدّ على الأُمّة إلّا بالبوار، فضلاً عن أنّه يحصن الأُمّة وينبّهها الى أن تفيء الى قِيَمِها الخالدة، وخصائصها الربّانيّة السامية، فلا تعتصم بغيرها، ولا تضيّع وقتها في هذا النظر الى هنا وهناك، ولا تغترّ بما يموّه به عليها شياطين الإنس والجنّ من وسائل الضلال والانحلال، وبذلك تبقىٰ لها أصالتها وقوّتها، وكرامتها وعزّتها[1].

وكان سيّد قطب يوضّح عواقب التنازع والاختلاف، ويؤكّد أنّ الأُمّة الّتي يسود فيها الجدل بغير الّتي هي أحسن، والّتي ينزغ الشيطان بين أبنائها، والّتي تستبدّ بها نوازع العصبيّة والإقليميّة، والّتي يتصارع أفرادها لأتفهِ الأسباب، ويتقاتلون باللسان والسنان، تُصبح لقمةً سائغةً لعدوّها، وتفقد كلّ الخصائص الّتي من أجلها كانت خيرَ أُمّةٍ أُخرجت للناس.

رابعاً: واذا كانت ظروف العالم الإسلاميّ في منتصف القرن الثالث عشر الهجريّ قد قضت عليه بالخضوع للهيمنة الأجنبيّة وبالتخلّف الحضاريّ فإنّ قطب

---

(١) انظر خصائص التصوّر الإسلاميّ، ومقدّمات الشخصيّة الإسلاميّة.

كان لا يرى في هذه الظروف عائقاً يحول دون الوحدة الجامعة لهذا العالم، فهو بامتداده شرقاً وغرباً، وبموقعه الجغرافيّ المتميّز، وبما أفاء الله عليه من الخير الماديّ، وبتماسكه الروحيّ والمعنويّ ـ على الرغم من تفرّقه السياسيّ ـ يمثّل كتلةً متميّزةً تقف في مواجهة التكتّل السياسيّ والفكريّ المعاصر برصيدٍ لا نظير له من القِيَم والمبادئ.

ومن هنا، كثر حديث سيّد قطب عن الكتلة الإسلاميّة، وأنّها حقيقة ملموسة، وأنّها وحدها هي صمّام الأمن للبشريّة قاطبةً؛ لأنّها تملك المنهج الصحيح لقيادة الحياة، وأنّ سواها من الكتلة الشرقيّة أو الغربيّة لا تملك هذا المنهج، بل يحكمها التصوّر الماديّ والصراع الطبقيّ، والتمييز العنصريّ، ومن ثَمّ كانت كلّ الدعاوىٰ التي تصدر عن قادة هاتين الكلمتين لا تعرف الصدق، وهي لون من ألوان النفاق السياسي والتضليل الفكري، وتخدير الضعفاء حتّى يستسلموا للحياة المهانة والدنيّة والتخلّف والعبودية.

إنّ اهتمام قطب بالحديث عن الكتلة الإسلاميّة هو لون من ألوان منهجه وأُسلوبه في تحقيق الوحدة، فهذا الاهتمام يُحيي في النفوس شعور العزّة الإسلاميّة، ويوقظ في الضمائر معاني الأُخوّة الصادقة ومسؤوليّة التعاون على الخير والبرّ، وبذلك يُصبح كلّ مسلمٍ مهما يكن موقعه جنديّاً مدافعاً عن كيانه، يبذل من نفسه وماله لكي تكون هذه الكتلة ليست مجرّد شعورٍ روحيٍّ يربط بين المسلمين، وإنّما تصبح الى هذا قوّةً دوليّةً لها تأثيرها الفاعل ودورها البارز في حماية السلام العالميّ، والقضاء على كلّ ألوان الظلم والامتهان لكرامة الإنسان.

خامساً: وقطب الذي حارب منهاج المتكلّمين والفلاسفة بما تحمل من غثاءٍ فكريٍّ، والّذي دعا الأُمّة الى أن تتجاوز مرحلة الضعف في تأريخها بما تحمله من مفاهيم وآراءٍ مزّقت وبدّدت الطاقات، والّذي أكّد على شخصيّة الأُمّة الإسلامية، وبيّن أنّها شخصيّة متميّزة تصدع بالحقّ في دنيا الناس، ولا تعرف التنازع والتفرّق، وإنّما تعرف الوحدة والقوة، والّذي أكّد أيضاً على أنّ العالم الإسلاميّ يمثّل كتلةً دوليّةً لها

وربّها رقيبها كان ـ الى هذا كلّه ـ يحارب في نفوس الأمّة عوامل القنوط. فالظلام لا بدّ أن يعقبه الضياء، والعسر لا بدّ أن يأتي بعده اليسر، والضيق ينتهي بالفرج.

ولهذا كان من منهجه: أن يثبت بالدليل العلميّ أنّ كلّ الأفكار البشريّة الّتي يغترّ بها من لا فقه لهم بالإسلام مآلها البوار، وأنّ المستقبل وحده للإسلام. وكان يرىٰ أنّ الفكر المادّيّ الإلحاديّ الشيوعيّ سينهار أوّلاً، ثمّ يليه الفكر الرأسماليّ.

وقد حدث ما ذهب اليه الرجل بعد وفاته بنحو ربع قرن، وسيحدث أيضاً الانهيار بالنسبة للفكر الرأسماليّ الغربيّ مهما طال به الأمر. وهذا يعني: إفلاس كلّ النظم البشريّة، ولن ينقذ الناس من فوضىٰ المناهج والنظريّات الوضعية إلّا الإسلام، وحتّىٰ يتحقّق ذلك يجب على المؤمنين بهذا الدين أن يكونوا في حياتهم وفي علاقاتهم صورةً حيّةً واقعيّةً لهذا الدين، حتّىٰ يقودوا غيرهم اليه، ويكونوا دائماً روّاداً على طريق الحقّ والخير للناس كافّة.

علىٰ أنّ قطب كان في جهاده من أجل دينه وأُمّته لا يُهادن الباطل، ولا يخشىٰ في الحقّ لومة لائمٍ، وقد ذهب شهيداً بسبب شجاعته وصلابة يقينه، وقد حاول الّذين آذوه وقتلوه أن يمنعوا فكره وآراءه من الذيوع والانتشار، ولكن «الزبد يذهب جفاءً وما ينفع الناس فإنّه يمكث في الأرض»، وقد ذاعت أفكار قطب على مستوىٰ العالم الإسلاميّ، بل على مستوىٰ العالم كلّه، وتُرجمت مؤلّفاته، وبخاصّة «الظِلال» الى أكثر من لغةٍ غير عربيّةٍ[1] والأمل وطيد في أن تجد هذه الأفكار طريقها للتطبيق «حتّىٰ لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين كلّه لله». «والله غالب علىٰ أمره ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»[2].

---

(١) جريدة أخبار اليوم ٦٥/٩/١١.

(٢) انظر المستقبل لهذا الدينٰ لسيّد قطب ، والآية ٢١ من سورة يوسف .

قال فضيلة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (رحمه الله) في ندائه لجميع مسلمي العالم :

« الىٰ كلّ ذي حسٍّ وشعور : ليعلم أنّ المسلمين اليوم بأشدّ الحاجة الىٰ الاتّفاق والتآلف ، وجمع الكلمة ، وتوحيد الصفوف ، وان ينضمّ بعضهم لبعض كالبنيان المرصوص ، ولا يدعوا مجالاً لأيّ شيءٍ ممّا يثير الشحناء والبغضاء والتقاطع والعداء .

ويجب المحافظة علىٰ حريّة المذاهب والأديان كما قال تعالىٰ : ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ وفي الحقّ أنّ ما يواجهه الحقّ ـ من أباطيل يلزم المسلمين ـ بقطع أيادي السوء الّتي تعبث بالبلاد ، وفي الحزم ، بل الحتم اذا حصل بين أهل البلد الواحد شيء من الوهم ، سعىٰ الحكماء والعقلاء فوراً إلىٰ إزالته والمبادرة الىٰ الإصلاح ، عرفنا أنّ الداء العُضالَ والمرض القتّال إنّما هو التفرقة الناشئة من توغّل الأنانيّات والعصبيّات الباعثة علىٰ التفاخر ، ثمّ التناحر ، فالتقاطع ، فالتدابر ، فدكّ العنصريّات ، وسحق القوميّات ، فصرّح الوحي علىٰ لسان رسوله الكريم صلّىٰ الله عليه وآله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ ثمّ زاد وأوضح البيان « الناس كلّهم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربيٍّ علىٰ أعجميٍّ إلّا بالتقوىٰ » « ليس منّا من دعا الىٰ عصبيّة » .

ثمّ قال رحمه الله :

(قد بُني الإسلام علىٰ دُعامتين : كلمة التوحيد ، وتوحيد الكلمة)[1] .

---

(١) عن كتاب المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون : ص٤٨ .

قال فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري (رحمه الله):

« إنّ قضيّة السنّة والشيعة هي في نظري : قضيّة إيمانٍ وعلمٍ معاً ، فاذا رأينا أن نحلّ مشكلاتها علىٰ ضوءٍ من صدق الايمان وسعة العلم فلن تستعصي علينا عقدة ، ولن يقف أمامنا عائق .

أمّا اذا تركنا للمعرفة القاصرة واليقين الواهي أمر النظر في هذه القضيّة والبتّ في مصيرها فلن يقع إلّا الشرّ ، وهذا الشرّ الواقع اذا جاز له أن ينتمي الىٰ نسبٍ أو يعتمد علىٰ سببٍ فليبحث عن كلّ نسبٍ في الدنيا ، وعن كلّ سببٍ في الحياة ، إلّا نسباً الىٰ الايمان الصحيح ، أو سبباً الىٰ المعرفة المنزّهة .

نعم ، قضيّة علمٍ و إيمان ..

فأمّا أنّها قضيّة علمٍ فإنّ الفريقين يقيمان صلتهما بالإسلام علىٰ الايمان بكتاب الله وسنّة رسوله ، ويتّفقان اتّفاقاً مطلقاً علىٰ الأصول الجامعة في هذا الدين فيما نعلم ، فإن اشتجرت الآراء بعد ذلك في الفروع الفقهيّة والتشريعيّة فإنّ مذاهب المسلمين كلّها سواء في أنّ للمجتهد أجره ، أخطأ أم أصاب ..

وعندما ندخل مجال الفقه المقارن ونقيس الشقّة الّتي يحدثها الخلاف العلميّ بين رأيٍ ورأيٍ أو بين تصحيح حديثٍ وتضعيفه نجد أنّ المدىٰ بين الشيعة والسنّة كالمدىٰ بين المذهب الفقهيّ لأبي حنيفة والمذهب الفقهيّ لمالك أو الشافعيّ .

وأمّا أنّها قضية إيمانٍ : فإنّي لا أحسب ضمير مسلمٍ يرضىٰ بافتعال الخلاف وتسعير البغضاء بين أبناء أمّةٍ واحدةٍ ولو كان ذلك لعلّةٍ قائمة . فكيف لو لم تكن علّة قط ؟ !

كيف يرضىٰ المؤمن ـ صادق الصلة بالله ـ أن تختلق الأسباب اختلاقاً لإفساد ما بين الأخوة ، و إقامة علائقهم علىٰ اصطياد الشبه ، وتجسيم التوافه ، و إطلاق الدعايات الماكرة ، والتغرير بالسذّج والهُمل »[1] .

---

(١) عن مجلة رسالة الإسلام : المجلّد التاسع سنة ١٣٧٦ هـ .

الرسول ﷺ

رمز لوحدة الأمة وتقريبها

سماحة الشيخ جعفر الهلالي

بُعثَ الحَقُّ فاستنارَ الوجودُ … وهوىٰ الشِّركُ وانتشىٰ التوحيدُ
بُعث الحقُّ عند مبعثِ طٰه … فالدُّنا فرحةٌ لها تغريدُ
وتلاشىٰ للجاهليَّةِ وضعٌ … حينَ لاحَ الهدىٰ وبانَ السُّعودُ
وتباهت ربوعُ مكّةَ بعُلو … ها فخارٌ، فعندها اليوم عيدٌ
وحِراءٌ حوىٰ الكرامةَ والعليا … ءَ مذْ لاحَ منه فجرٌ جديدٌ
يومَ جبريلُ قد تنزّل بالقر … آنِ وحياً، فطابَ منه الورودُ
قائلاً فيه يا محمّدُ، (اقرأ) … باسمِ ربِّ العبادِ وهو الحميدُ
إنّما أنت مُرسلٌ للبرايا … فلقد حانَ يومُكَ الموعودُ

* * * *

جاءَ للناسِ والعقائدُ شتّىٰ … فخيالُ الهوىٰ هُوَ المعبودُ
دامَ فيها الصراعُ دهراً طويلاً … فَقَويُّ الأقوامِ فيها يسودُ
ونذيرُ الحروبِ بالظُّلمِ غطّىٰ … كلَّ أرجائِها وربعَ الوليدُ

وتهاوىٰ الـوفـاقُ بين بني الدُّنـ ـيا، وفـيـهـا أمـانُها مفـقـودُ
فإذا الصـوتُ: أيُّهـا النـاسُ أنتم إخـوةٌ، بيضكـم بها والسُّـودُ
ليس يعـلو بها بعُنصُـرِه الـفـر دُ، ولـكـنّـما التُّـقىٰ المقـصـودُ
قد تسـاوىٰ «سلمانُها» و«أبـو ذرٍّ» ودقّـت علىٰ الجـمـيع البُـنـودُ
هُوَ ذَا دِينُ أحـمـدٍ وبهـذا سَعُـدتْ أُمّـةٌ نماها الخُـلودُ

* * * *

يا بُنـاةَ الإسـلامِ في زحمةِ الدُّر بِ: هلمّـوا من الهـدىٰ نسـتـفـيدُ
وحِّـدوا الصفَّ وانبُـذُوا الخـلافـا تِ، فـمـا بينـنـا هنـاكَ حُـدودُ
قـرَّبَ الـدِينُ بيـنـنـا فلِماذا نتـجـافىٰ وعـن سَنـاهُ نَحيـدُ
ليس تَعـني هذي المـذاهـبُ فينـا أنّ دربَ الـوفـاقِ دربٌ بعـيـدُ
كلُّنـا اليومَ يصـطفينـا (كتـابٌ) ولـنـا فيه عُـدّةٌ وعَـديـدُ
وتُغـذّي عقـولَنـا «السُّنّـةُ الغـرّا ءُ» والمـصـطفـىٰ علينـا شهـيـدُ
وبـآلِ الـنـبـيِّ منهـجُ صـدقٍ و«حـديثُ الـثـقـلينِ» نصٌّ عتيدُ

* * * *

يا دُعـاةَ (التقـريبِ) يا دعـوةَ الجـد رِ، رجـاءُ الـورىٰ بكـم معـقـودُ
واصِـلوهـا مسـيرةً تنـصـرُ الحـ ـقَّ، وشُـدُّوا من عزمِـكـم وأزيدوا
فعِـدانـا تُحيطُنـا كلَّ آنٍ بأسـالـيبِ غدرِهـا وتـكـيـدُ
ليس ترضـىٰ لنـا بأن يتـلاقـىٰ جمعُـنـا، والـوفـاقُ فينـا يسـودُ
فَهْيَ «فَـرِّقْ تَسُـدْ» سياستُهـا الرعنـ ـاءُ، كي يُهدَمَ الـبـنـاءُ المشيدُ
وإذا ما توحّـدتْ أُمّـةُ المـخـتـ ـارِ، فأتـت لها هنـاك الـقـصـودُ
أفـشِـلوهـا «مخـطّطاتٍ» لذاكَ الـ ـكُـفْـرِ، تَجنـوا بها المُنىٰ وتَسـودُوا
وبهـذا نكـونُ «شـيعـةَ طـٰه» مِثـلَما يشـتـهـي لنـا ويُـريـدُ

تقرير عن المؤتمر الدولي الخامس للوحدة الإسلامية

الأمانة العامة
للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تحت إشراف مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة افتُتح المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة تحت عنوان «روّاد التقريب» وذلك يوم الأحد المصادف ١٥ ربيع الأوّل عام (١٤١٣ هـ) بحضور عددٍ من العلماء والمفكّرين الإسلاميّين من داخل البلاد وخارجها في فندق الاستقلال بطهران.

وقد امتاز هذا المؤتمر بعالميّته، حيث اشترك فيه نحو (٣٥٠) شخصيّة من علماء المسلمين ومفكّريهم. وقد ألقى الأمين العامّ كلمةً بارك فيها للحاضرين ذكرى ميلاد الرسول الأكرم محمّدٍ المصطفى ـ صلّى الله عليه وآله ـ وذكرى ميلاد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ وأُسبوع الوحدة، وممّا جاء في كلمته:

(إنّ اقتران ذكرى ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله ـ بذكرى ميلاد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ هو من المرتكزات الأساسيّة للوحدة الإسلاميّة؛ لأنّ الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله ـ هو رمز وحدة المسلمين، والإمام الصادق ـ عليه السلام ـ الذي يرتبط به رؤساء المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة بعلاقةٍ خاصّةٍ هو الذي

ألهمنا ودعانا الىٰ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ طرحت مسألة الوحدة والتقريب، باعتبارهما محوراً للحركة الإسلاميّة في العالم في الوقت الحاضر، وقد خلفه في حمل لواء التقريب بين المذاهب الإسلاميّة اليوم سماحة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ حفظه الله).

وقد افتُتح المؤتمر بخطاب سماحة الشيخ الناطق النوريّ رئيس مجلس الشورىٰ الإسلاميّ، حيث بارك ذكرىٰ ميلاد النبيّ الأكرم صلّى ألله عليه وآله ، والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وقال: (ليس معنىٰ إيجاد الوحدة هو أن نجمع المذاهب كلّها في مذهبٍ واحدٍ يتّفق عليه الجميع ونطرح المذاهب الأُخرىٰ جانباً ، ولا معناها أن نجعل من المذاهب المختلفة مذهباً جديداً اعتماداً علىٰ المشتركات الموجودة بين المذاهب، ولا يدّعي دعاة الوحدة التنازل عن بعض متبنّياتهم من الأُصول والفروع في سبيل إيجاد الوحدة، بل أنَّ الهدف هو: أن يقوم المسلمون ومن خلال المشتركات بإيجاد وحدةٍ فيما بينهم.

إنّ المسلمين لديهم رؤية كونيّة وثقافة وحضارة ونبيّ وربّ وقبلة وآداب وسنن واحدة يستطيعون بموجبها أن يشكّلوا أُمّةً واحدةً، وأن يقفوا أمام أعداء الله والإسلام، لذا فإنّ المسلمين ومن أجل الوصول الى الوحدة يجب أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم للوصول الىٰ حقٍّ أعلىٰ.

إنّ أمير المؤمنين عليّاً ـ عليه السلام ـ يعتبر أوّل رائدٍ لوحدة المسلمين، وتقدّم قبل الجميع لأجل وحدة المسلمين، وغضّ النظر عن حقّه لأجل حفظ الإسلام، وكذا سيرة الأئمّة الباقين من أهل بيته عليهم السلام ، فمثلاً: كان الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ يوصي طلّابه من الشيعة والسنّة بضرورة التقارب ،كما أنّه في زمان غيبة الإمام المهديّ ـ عجّل الله فرجه ـ كان هناك علماء أعلام من روّاد التقريب: كالشيخ الطوسيّ، والمرحوم الفيض الكاشانيّ،والسيّد جمال الدين الحسينيّ، وآية الله

الشيخ محمّدالحسين آل كاشف الغطاء، والسيّد محسن الأمين، والسيّد شرف الدين، والحاج الشيخ حبيب آل مهاجر، والشيخ محمود شلتوت، وآية الله البروجرديّ، والإمام الخمينيّ رضي الله عنهم.

إنّ الإمام الخمينيّ كان قد تحدّىٰ أعداء الإسلام ونادىٰ بنداء الوحدة منذ بداية جهاده. وأمّا في الوقت الحاضر فإنّ قائد الثورة الإسلاميّة آية الله السيّد عليّ الخامنئيّ هو رائد الوحدة الإسلاميّة، حيث أمر بتشكيل «مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» ومجامع أخرىٰ، وأصدر البيانات في هذا المجال.

إنّ الاستكبار العالميّ والاستعمار كانا يخافان طول التأريخ من عدّة وعدد المسلمين، لأنّهما علىٰ علمٍ من أنّ المسلمين يشكّلون أكثر من مليار مسلمٍ يستطيعون- ومن خلال الاستفادة من مختلف إمكاناتهم الطبيعيّة والظروف الجغرافيّة -أن يقفوا ضدّ الأعداء بأفضل ما يمكن ويشكّلون بالتالي خطراً «جدّيّاً» يهدّد الاستكبار.

لذا قام الاستعمار ـ ومن أجل القضاء علىٰ البلدان غير التابعة لنفوذه ـ بزرع التفرقة بين هذه البلدان، فأضرم المستعمرون ـ بالإفادة من سعار «فرّقْ تَسُدْ» ـ نار الحروب بين شعوب العالم، واستطاعوا بهذه الخطّة ـ ومن خلال طرحهم بحوثاً غوغائيّةً في المسائل الجزئيّة بين المذاهب الإسلامية ـ أن يفرّقوا بينهم.

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة واستقرار النظام فإنّ مسألة المذاهب قد حُلّت في الجمهورية الإسلاميّة، بحيث وصل الأمر في الوقت الحاضر الىٰ انتخاب ممثّلين من أهل السنّة في بعض المدن الّتي تسكنها أكثرية من الشيعة).

ثمّ تحدّث بعده الشيخ التسخيريّ، الأمين العام للمجمع العالميّ لأهل البيت ـ عليهم السلام ـ حول ضرورة الوحدة الإسلامية، وقال: (إنّ البشريّة اليوم ـ وبعد سقوط الخرافات والأفكار الهدّامة ـ علىٰ أعتاب حركةٍ وتحوّلٍ كبيرٍ، ومن هذه الخرافات: خرافة عدم إمكان العيش من دون الاتّكاء علىٰ إحدىٰ الدول الكبرىٰ، وخرافة عدم وجود نظريّةٍ اجتماعيةٍ إلّا في إطار الرأسماليّة أو الاشتراكيّة، واستحالة

استقلال أيّ بلدٍ دون الانضمام الىٰ إحدىٰ الدول المستكبرة.

إنّ سقوط هذه الخرافات والمستحيلات أوجد مرحلةً جديدةً من اهتمام العالم بالمعنويّات حسب تعبير قائد الثورة الإسلاميّة، ومن الجدير بالملاحظة أيضاً ظهور أشياءٍ جديدةٍ تؤكّد لنا علىٰ أنّ العالم علىٰ أعتابِ هذا التحوّل الكبير.

لقد استطاعت القوىٰ الكبرىٰ أن تستفيد من المبادئ الإنسانية لمصالحها: كمبدأ حقوق الإنسان، ومبدأ الحرّيّة، ومبدأ النظام العالميّ الواحد الجديد، والهدف من ذلك هو سوق البشريّة الىٰ مرحلةٍ جديدةٍ.

وأمّا العالم الإسلاميّ اليوم فهو مشرف علىٰ حركةٍ كبيرةٍ نتيجة تعطّشه لإجراء الأحكام الإسلاميّة في كلّ نواحي الحياة، فأينما تذهب اليوم تسمع نداء المطالبة بتطبيق الأحكام الإسلامية.

إنّ انتشار الآداب والسنن الإسلاميّة علىٰ المستوىٰ العالمي ـ كالتزام المرأة المسلمة في كثيرٍ من البلدان بالحجاب الإسلاميّ ـ يبشّر بمستقبلٍ مشرقٍ، وإنّ هذه العواطف والأحاسيس الإسلامية الحارّة هي إحدىٰ ثمرات الثورة الإسلامية في ايران وعلامة مضيئة علىٰ هذا الطريق.

وقد كان بعض المفكّرين يقول: إنّ موت الشعور الإسلاميّ بالمسؤوليّة هو السبب الّذي أدّىٰ الىٰ اندلاع ثورة الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ الكبرىٰ، وإنّ الإمام ـ عليه السلام ـ استطاع بتضحيته أن يعيد للمسلمين الشعور الإسلاميّ، وإنّ المجتمع اذا امتلك حسّاً «قوياً» فهو مجتمع حيّ، واذا فقد هذا الإحساس فهو مجتمع ميّت ﴿أَلَمْ يأنِ للّذين آمنوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهم لِذِكْرِ اللهِ وما نَزَلَ من الحقِّ ولا يكونوا كالّذينَ أُوتُوا الكتابَ من قَبلُ فطالَ عليهِمُ الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهم﴾(1).

وأضاف: أنّ خصائص المجتمع الإسلاميّ الأصيل قد ذكرتها «سورة الأنفال»، ومنها: الأهداف البعيدة والاطمئنان الىٰ المستقبل المشرق من دون شكٍّ، والاعتماد علىٰ

(1) الحديد: 16.

الله، وهذه الخصائص الّتي يتّصف بها المجتمع المسلم تقابل خصائص المجتمع الكافر والمنافق والمجتمع المادّيّ والسلطويّ.

إنّ رسالة المسلمين الواعين اليوم ـ وخصوصاً رسالة الثورة الإسلاميّة العظيمة ـ هي أن تكون نموذجاً حيّاً للمجتمع الإسلاميّ، المجتمع الّذي يتشكّل من أساسين:

الأوّل: تأليف القلوب.

الثاني: سيادة الولاية المتبادلة.

ولايمكن للمجتمع الإسلاميّ أن ينهض من دون الاعتماد علىٰ هذين الأساسين).

وكان المتحدّث الآخر في المؤتمر السيّد المولويّ المحبّيّ من علماء أهل السنّة، حيث تحدّث عن محبّة أهل البيت في نظر الأئمّة الأربعة لأهل الجمهور، وقال:

(إنّ محبّة أهل البيت من الإيمان، ولا يتأتّىٰ الإيمان باليوم الآخر من دون محبّة أهل بيت رسول الله صلّى ٱلله عليه وآله.

إنّ المدينة المنوّرة محبوبة؛ لأنّها مدينة رسول الله صلّى ٱلله عليه وآله ، وغار حِراء محبوب؛ لأنّه محلّ عبادة ومناجاة رسول الله صلّى ٱلله عليه وآله ، وذو الفقار محبوب؛ لأنّه سيف رسول الله صلّى ٱلله عليه وآله ، والصحابة محبوبون؛ لأنّهم أنصار رسول الله صلّى ٱلله عليه وآله.

إنّ آيات القرآن الكريم تصرّح بوجوب محبّة أهل البيت عليهم السلام ، ولا تَدَعُ مجالاً للشكّ في ذلك. فلذا نرىٰ الإمام الشافعيّ ـ رحمه الله ـ أوجب السلام علىٰ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في الصلاة، واعتبرها الإمام أبو حنيفة سنّةً، واعتبر جميع أئمّة الفقه أنّ صلاة من لا يأتي بالسلام علىٰ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ صلاة ناقصة. وتوجد كذلك كتب كثيرة في مدح أهل البيت عليهم السلام).

ثمّ ألقىٰ الدكتور كليم صدّيقيّ، رئيس المؤسّسة الإسلاميّة في لندن، وعضو

المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة خطابه الّذي كان حول موضوع: «ضرورة إطاعة المذاهب الإسلاميّة المختلفة لقائدٍ واحد». وقال فيه:

(إنّ المجتمع الإسلاميّ قد تكامل، وجُسِّد الإسلام في زمن الرسول الأكرم صلّى اَلله عليه وآله ، وإنّ تنوّع المذاهب الإسلامية هو نتيجة طبيعيّة للتحقيق والاجتهاد طوال التأريخ الإسلاميّ، ولا يوجد اختلاف بين المسلمين بخصوص الحكومة والقائد السياسيّ.

إنّ الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ هو المحيي لشخصيّة الأُمّة الإسلاميّة كما هو الحال في زمان الإمام عليّ عليه السلام . وفي الوقت الحاضر يسير الإمام الخامنئيّ علىٰ خُطىٰ الإمام الخمينيّ، ويعتبر خليفته، وأنّ التقريب بين المذاهب الإسلاميّة أحد الأهداف العليا للسيّد الخامنئيّ وللثورة الإسلاميّة، وسيصاحب هذا التقريب تغيير في التعامل الفرديّ والجماعيّ بين المسلمين، ولا نحتاج الىٰ زمنٍ كثيرٍ لحصول ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

أُحبّ أن أُخبركم ـ ونحن نحتفل بأسبوع الوحدة ـ أنّني قد كتبت كتباً ومقالاتٍ كثيرةً ولم تكن في هذه الكتب والمقالات جملة واحدة خلاف المذاهب الإسلاميّة المختلفة، ولم تطبع لحدّ الآن في مجلّة «كرسنت انترنشنال» و«الهلال الدوليّ» مقالة واحدة لا تحظىٰ بقبول المذاهب الإسلاميّة.

وجاء تأسيس «البرلمان الإسلاميّ» في انجلترا من قِبَل المسلمين الانجليز نتيجة الضغط الّذي واجهوه من قبل الحكومة الانجليزيّة والمواطنين الانجليز من غير المسلمين نتيجة الفتوىٰ الّتي أصدرها الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ بوجوب قتل المرتدّ سلمان رشدي. وقد أصدر الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ هذه الفتوىٰ بسبب ظهور الفتنة في الأرض، وهتك حرمة الإسلام، وكذلك يوجد في البرلمان الإسلاميّ ممثّلين عن جميع المساجد ويمثّلون هناك الشخصيّة الإسلاميّة المتوازنة.

هناك معركة الآن بين الإسلام والحضارة الغربيّة، وسوف تأخذ هذه المعركة

شكلها النهائيّ، وتحتاج هذه المعركة الىٰ توحيد الصفوف، واتّحاد المسلمين جميعاً تحت قيادةٍ واحدةٍ، وترك التعصّب المذهبيّ، فليس هذا وقت: أنا حنفيّ، وأنا مالكيّ، وأنا زيديّ، وأنا شيعيّ، يجب في هذا الوقت اتّباع قيادةٍ واحدة).

ثمّ تحدّث الدكتور وهبة الزحيليّ ـ أُستاذ «جامعة دمشق» ـ عن أهمّيّة وسبل تحقيق الوحدة، وقال:

(لقد بدأت الدعوة الىٰ الوحدة الإسلاميّة ـ والّتي تعتبر الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة من روّادها ـ منذ انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ رضي الله عنه ، ويجب علينا الآن السعي لرفع راية الجهاد في جميع الأراضي الإسلاميّة المغتصبة).

وأشار الدكتور الزحيليّ الىٰ جرائم القوىٰ العظمىٰ في البلدان الإسلاميّة: كلبنان،وأفغانستان، وفلسطين، والبوسنة والهرسك، والىٰ التفرقة الموجودة بين المسلمين، وقال:(لا تتحقّق الوحدة الإسلاميّة إلّا عبر الطرق الآتية:

١ ـ تحقيق الوحدة السياسيّة.

٢ ـ وحدة القرار في التعامل مع القرارات والخطط الدولية.

٣ ـ منع وقوع الحروب والمشاحنات بين المسلمين.

٤ ـ اختيار الأُسلوب الموحّد في التربية والتعليم.

٥ ـ إقامة حلفٍ عسكريٍّ مشتركٍ بين المسلمين، وتشكيل جيشٍ إسلاميٍّ عالميّ .

٦ ـ القضاء علىٰ عوامل التفرقة والتجزئة.

٧ ـ توحيد الإحساسات الإسلاميّة.

٨ ـ النضال ضدّ التعصّب القوميّ والسياسيّ والمذهبيّ).

وكان السيّد محمّد باقر الحكيم ـ رئيس المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب ـ المتحدّث الأخير في الجلسة الافتتاحيّة، حيث تحدّث عن نظريّة أهل البيت ـ عليهم

السلام ـ في الوحدة الإسلاميّة وذكر نقاطاً تمثّل مجمل الإطار الّذي يتبنّاه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في قولهم وسلوكهم ومواقفهم في التأريخ الإسلاميّ، وقال:

(يمكن أن أُورد في هذه الإشارة ستّ نقاطٍ تمثّل الخطّ الّذي يتبنّاه أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في الوحدة الإسلامية، وهي كالتالي:

أوّلاً: تشخيص مجمل الأولويّات الّتي لابدّ للمسلمين أن يهتمّوا بها في حياتهم وهي:

الأولويّة الأُولىٰ: الإسلام وأُصول العقيدة الإسلامية:

إنّ أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كانوا عندما يواجهون خطراً حقيقيّاً علىٰ الإسلام فإنّهم يتخلّون ويتنازلون عن خصوصيّاتهم من أجل المحافظة علىٰ العقيدة الإسلاميّة.

الأولويّة الثانية: المحافظة علىٰ الكيان السياسيّ الإسلاميّ:

نجد أنّ بعض مواقف أهل البيت ـ عليهم السلام ـ لا يمكن أن تفسّر إلّا من أجل المحافظة علىٰ الكيان السياسيّ الإسلاميّ: كموقف الإمام أمير المؤمنين عليّ ـ عليه السلام ـ السياسيّ من حقّه في الخلافة مع إيمانه الكامل بأنّها حقّه وكذلك تجاه بعض متبنّياته الإسلاميّة، حيث لا يمكن تفسيرها إلّا علىٰ هذا الأساس، لاسيّما اذا علمنا أن الإمام عليّاً ـ عليه السلام ـ كان حوله وجود سياسيّ قويّ: كالزبير، والعبّاس، وأبي سفيان، وأبي ذرّ، والمقداد، وسلمان، وعددٍ من الشخصيات الإسلاميّة، وتأريخ الإمام الزاهر في الإسلام وتضحياته في سبيل ترسيخ هذا الدين يمكّنانه من التحرّك ضدّ من تسلّم الخلافة، ولكنّه غضّ طرفه عن كلّ ذلك من أجل المحافظة علىٰ الكيان الإسلاميّ.

الأولويّة الثالثة: قضيّة الوحدة الإسلاميّة:

اهتمّ الأئمّة من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بالمحافظة علىٰ وحدة المجتمع الإسلاميّ كقضيّةٍ أساسيّةٍ مركزيّة.

ثانياً: تبنيّ القضايا الكبرىٰ للأُمّة الإسلاميّة:

لعلّ التفسير الحقيقيّ لمواجهة الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ ليزيد تنطلق من هذا المنطلق، ويؤكّد ذلك إجماع علماء المسلمين بالرغم من اختلاف مواقفهم ومذاهبهم السياسيّة والفكريّة علىٰ تصحيح حركة الإمام الحسين عليه السلام ؛ لأنّها حركة ترتبط بالمسلمين بشكلٍ عامٍ ؛ وأدرك ذلك كبار الصحابة والتابعين: كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عبّاس، وعبد الرحمان بن أبي بكرٍ، وغيره، ولكنّ الإمام الحسين ـ عليه السلام ـ كان الوحيد الّذي واجه هذه الحقيقة وتحمّل مسؤوليّتها؛ لأنّه الوحيد القادر علىٰ التأثير في عمود التأريخ الإسلاميّ بما يمتاز به من خصائص، وكأبرز شخصٍ في أهل البيت عليهم السلام.

هذا والمسألة الأُخرىٰ هي: دعم الإمام الباقر ـ عليه السّلام ـ للخليفة الأمويّ هشام بن الحكم عندما استشاره في مسألةٍ إقتصاديّةٍ، فأمر الإمام الباقر ـ عليه السّلام ـ بضرب النقد الواقع تحت هيمنة الرومان داخل الدولة الإسلاميّة، وأنقذ بذلك المسلمين والدولة الإسلاميّة من مسألةٍ اقتصاديّةٍ عويصةٍ جدّاً.

ثالثاً: التعدّديّة السياسيّة:

كان أهل البيت ـ عليهم السلام ـ يرون مشروعيّة التعدّديّة السياسيّة ضمن الأُطر والعقائد الإسلاميّة مادامت هذه التعدّديّة لا تمسّ الكيان الإسلاميّ الكبير بضررٍ كما حدث ذلك في زمن الإمام عليّ عليه السّلام، حيث سمح للخوارج الّذين يخالفونه في الرأي بالعمل داخل الدولة الإسلاميّة ماداموا لم يرفعوا السلاح بوجه الدولة الإسلاميّة.

رابعاً: التقيّة: عمل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بالتقيّة نتيجة القمع الّذي كان يمارسه الحكّام الظلمة، فكان يقوم الحاكم مرّةً بقمع الأُمّة الإسلاميّة ككلٍّ، ومرّةً يقوم بقمع أتباع أهل البيت ـ عليهم السلام ـ فقط. فوقف أهل البيت ـ عليهم السلام ـ الىٰ جانب الأُمّة الإسلاميّة حفاظاً علىٰ وحدة المسلمين وحفظ الجماعة

الصالحة منهم، فتحمّل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ نتيجة ذلك كلّ أنواع الأذىٰ والمضايقات.

خامساً: الانفتاح «فتح باب الاجتهاد»:

والمقصود بذلك: فتح باب الحوار العلميّ الهادئ القائم علىٰ الدليل والحجّة، فأهل البيت ـ عليهم السلام ـ انفتحوا علىٰ الآخرين ولم يسمحوا بغلق باب الاجتهاد، لاسيّما في الوقت الحاضر، حيث يعتبر من الضروريّات لحدوث كثيرٍ من المسائل لم تكن في العصور الماضية.

سادساً: التعايش الاجتماعيّ:

دعا أهل البيت ـ عليهم السلام ـ شيعتهم الىٰ التعايش مع بقيّة المسلمين اجتماعيّاً، وأن يعودوا مرضاهم، ويتزاوجوا معهم ويؤدّوا أماناتهم، ويُصلّوا في مساجدهم، ويحسنوا جوار الناس، وأن يحضروا جنائزهم، فلابدّ للناس من بعضهم البعض).

وفي اليوم الثاني ـ وبعد تلاوة آياتٍ من القرآن الكريم ـ كان إمام جمعة سنندج السيّد صلاح الدين الحسامي أوّل المتحدّثين، حيث بارك لقائد الثورة الإسلاميّة والمسلمين في العالم حلول ذكرىٰ ميلاد نبيّ الإسلام الأكرم محمّدٍ المصطفىٰ صلّى الله عليه وآله وسلّم: ، وقال:

(في تأريخ الأديان العالميّة نرىٰ أنّ هنالك أشخاصاً وصلوا الىٰ مقامٍ ما في العلم والقيادة، ولكنّهم لم يحصلوا إلّا علىٰ بعدٍ تربويٍّ واحدٍ. أمّا الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ونتيجة التربية الإلٰهيّة والاهتمام الخاصّ فإنّنا نراه يتمتّع بأبعادٍ وكفاءاتٍ مختلفةٍ نتيجة هذه التربية الإلٰهيّة الخاصّة. ولا تزال أفكار هذا النبيّ العظيم السياسيّة وسيرته باقيةً لحدّ الآن ومحفوظةً في المسلمين المستوطنين في أرجاء العالم الإسلاميّ.

وإذا نظرنا الىٰ العالم الّذي حولنا فإنّنا سنرىٰ كيف أنّ مليون يهوديٍّ أذلّاء استطاعوا أن يسيطروا علىٰ مقدّرات المسلمين، وأن يُؤذوا المسلمين بهذا الشكل،

ولا نرىٰ سبباً لهذا الوضع السيّء إلاّ نتيجة عدم اتّحاد المسلمين.

وحلّ هذا المعضل هو: أن يكون المسلمون سدّاً وصفّاً مرصوصاً، وذلك باتّباعهم القرآن ورسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ مقابل أعداء الإسلام والقرآن، ويجب أن نستيقن أنّ الاتّحاد هو رمز الانتصار).

وكان المتحدّث الآخر هو: حجّة الإسلام والمسلمين محمد المحمّديّ العراقيّ رئيس «منظمة الإعلام الإسلاميّ»، حيث قال في حديثه:

(إنّ أعداء الإسلام اليوم لم يتركوا لنا عيداً ونحن نسمع كلّ يومٍ حديثاً عن مجازر لقتل المسلمين في مناطق مختلفةٍ من العالم، فالبوسنيّون يُقتلون بوحشيّةٍ، ويُتجاوز علىٰ أعراضهم وحرماتهم؛ لأنّهم مسلمون ويريدون لبلادهم الاستقلال...

وأشار الىٰ أنّ جاهليّة القرن العشرين، أو ما يُسمّىٰ بالعالم المتحضّر أسوأ من الجاهليّة الّتي كانت قبل الإسلام، حيث إنّ أعظم جنايةٍ ارتكبتها الجاهليّة قبل الإسلام هي: مسألة وأد البنات، ولكنّ جاهليّة القرن العشرين ـ كما شاهدناها في البوسنة والهرسك ـ تقتل الجنين وهو في بطن أُمّه.

وكما أعلنت أمريكا بصراحةٍ فإنّ الدول الغربيّة ومنظمة الأُمم المتّحدة هما المدافع عن المصالح غير المشروعة للاستكبار العالميّ.

في دنياً كهذه، لا يستطيع الاستكبار العالميّ أن يُنزل هذه المصائب العظيمة بالمسلمين اذا اتّحد مليار مسلمٍ وسيطروا علىٰ قدراتهم العظيمة والمصادر الطبيعيّة الكثيرة الّتي منحها الله لهم.

إنّ آيات الكتاب المبين أشارت الىٰ موضوع وحدة المسلمين بشكلٍ خاصٍّ آخر، ولم تحذّر من شيءٍ كما حذّرت من خطر الاختلاف والتفرقة، وإنّ النجاح الّذي نراه في تأريخ المسلمين إنّما كان بفضل تمسّكهم بالوحدة السياسيّة والاجتماعيّة ووحدة القيادة، وحينما تستحكم هذه الوحدة فإنّ النصر سيكون حليف المسلمين، والفشل حليف أعدائهم.

إنّ على علماء الإسلام أن يلتفتوا الى أنّ الوحدة هي أهم عامل في ثبات الأمّة الإسلاميّة أمام التهديدات، وهي العلاج العمليّ لكلّ هذه الآلام الّتي تواجهها الأمّة الإسلاميّة، كما ويجب على علماء الإسلام أن يقوموا بوظيفتهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما بيّنها القرآن الكريم.

وعرض المتحدّث في ختام كلمته اقتراحاتٍ بهذا الشأن وهي:

١ ـ السعي الى تشكيل جامعةٍ إسلاميّةٍ كبيرة.

٢ ـ تشكيل جيشٍ إسلاميٍ عالميٍ للدفاع عن المسلمين والمقدّسات الإسلاميّة في العالم.

٣ ـ السعي لتشكيل محكمةٍ إسلاميّة.

٤ ـ تشكيل سوقٍ إسلاميّةٍ مشتركة.

٥ ـ تشكيل برلمانٍ إسلاميٍ مشترك.

٦ ـ دعم وكالات الأنباء ووسائل الإعلام الّتي تهدف الى التقريب بين الشعوب الإسلاميّة).

وبعدها تحدّث الدكتور محمّد العاصي إمام جمعة مسجد واشنطن، وعضو المجلس الأعلى لمجمع التقريب، حيث أكّد على ضرورة حلّ المسلمين لمشكلاتهم فيما بينهم، وقال:

(إنّ بعض المغرضين نفذوا بيننا وأشاعوا الاختلاف والحقد بين المسلمين، ووظيفتنا الآن هي: سدّ الثغرات الموجودة في صفوف المسلمين لمنع أي اختراقٍ لأعداء الإسلام داخل صفوفهم.

إنّ إشاعة الخرافات والجهل بين المسلمين هي من العوامل الّتي أدّت الى التفرقة، ومثال على ذلك: تسخير الإعلام الشيعيّ لضرب أهل السنّة، وتسخير الإعلام عند بعض الشيعة لضرب البعض الآخر منهم، ويوجد شبيه ذلك بين أهل السنّة أيضاً.

وأضاف: لقد سعىٰ المسيحيّون كثيراً لنشر الانحرافات بين المسلمين، وكان ردّ فعل الأُمّة الإسلاميّة لفضح هذه المؤامرات ضعيفاً للأسف الشديد.

ومن أجل تحقيق الوحدة الإسلاميّة يجب عمل ما يلي:

١ ـ طبع القرآن الكريم بقراءةٍ هي مورد قبول جميع المسلمين.

٢ ـ جمع الأحاديث الخاصّة بأهل الشيعة والسنّة والتأكيد علىٰ النقاط المشتركة، والإعراض عن الأحاديث غير المعتبرة.

٣ ـ دعم وتقوية مسألة الاجتهاد.

٤ ـ دعم مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة من أجل الوصول الى الأهداف المحدَّدة.

٥ ـ تأكيد البعد الأدبيّ الأكاديميّ لمجمع التقريب، وذلك بالاستفادة من أُسلوب القصص والأفلام في التقريب بين الشيعة والسنّة.

وأشار في نهاية حديثه الىٰ مسألة البوسنة والهرسك حيث قال: إنّ مسأله البوسنة والهرسك تُعتبر امتحاناً للأُمّة الإسلاميّة، ولا فرق فيها بين الشيعة والسنّة؛ لأنّ المسألة تتعلّق بعامّة المسلمين، والمسلمون البوسنيّون الّذين هم قطعة من الكيان الإسلاميّ يُذبحون بشكلٍ مُفجعٍ؛ لأنّهم طالبوا باستقلال بلدهم وبإسلاميّته.

لذا، ولأجل تحقيق الوحدة الإسلاميّة يجب علىٰ «مجمع التقريب» الّذي يتولّىٰ مسؤوليّته الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ أن يتابع عمله بجدّيّةٍ، ونشكر كذلك الإمام الخامنئيّ علىٰ اهتمامه بهذه القضيّة المهمّة).

وتحدّث بعد ذلك الأُستاذ والشاعر النجفيّ السيّد مصطفىٰ جمال الدين، حيث أكّد علىٰ ضرورة حلّ الاختلافات بين المسلمين لتحقيق وحدةٍ ثابتةٍ ومتينةٍ، وقال:

(إنّ أهمّ العوامل المهدّدة لوحدة المسلمين هي: مسألة العصبيّات المذهبيّة والّتي يجب الابتعاد عنها)، وألقىٰ قصيدةً رائعةً بمناسبة أسبوع الوحدة نالت إعجاب الحاضرين.

وتحدّث الأُستاذ الشيخ محمّد ابراهيم الجنّاتيّ ـ عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب ـ حول فقه المذاهب، وقال:

إنّ للوحدة أبعاداً متنوّعةً نذكر منها بُعدين:

١ ـ البعد السياسيّ والاجتماعيّ.

٢ ـ البعد العلميّ والثقافيّ، والثاني يُعَبَّر عنه بالتقريب.

وبشكلٍ مختصر: أنّ الوحدة السياسيّة هي: وقوف المسلمين صفّاً واحداً بوجه الكفّار؛ كي تكون الغلبة دائماً للمسلمين علىٰ الكفّار والمشركين.

وأمّا البعد العلميّ والثقافيّ فإنّه يتحقّق باجتماع علماء المذاهب الإسلاميّة بما في ذلك: الحنفيّ والإماميّ والحنبليّ وغيرهم في مكانٍ واحدٍ؛ لكي يعرضوا ويبحثوا المسائل النظريّة والخلافيّة في جوٍّ سليمٍ وهادئٍ للوصول الىٰ الحقائق الإسلاميّة، ويدرجوا نتائج بحوثهم في نشرةٍ خاصّةٍ، ويوصلوا هذه النتائج الىٰ أتباعهم من المسلمين، وهذا هو المفهوم الواقعيّ للتقريب.

واستمرّ في حديثه قائلاً:

إنّ مسألة الوحدة والتقريب قد تناولها منذ زمنٍ بعيدٍ بعض علماء السنّة والشيعة، وكان سعيهم حثيثاً في هذا السبيل مثل: الشيخ محمّد عبده، والسيّد جمال الدين الحسينيّ الأسدآبادي، والكواكبيّ، والسيّد محسن الأمين، والسيّد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمود شلتوت. وأمّا في العقود الأخيرة فكان المرحوم آية الله البروجرديّ والإمام الخمينيّ ـ رضيَ الله عنهما ـ من المهتمّين بها.

وأضاف: سيكون لمجمع التقريب دوراً مهمّاً حينما يسعىٰ المسؤولون في هذا المجمع لتحقيق أهدافه، ويفلحون في إخراج الأحقاد من القلوب. وتتحقّق الوحدة الإسلاميّة من قبل مجمع التقريب من خلال الأُمور التالية:

١ ـ التعامل الجدّيّ مع مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية بعيداً عن الشكليات.

٢ ـ السير علىٰ خطىٰ علماء المذاهب السابقين في كيفيّة رفع الخلافات الذاتيّة.

٣ ـ الارتباط الدائم بين المذاهب الإسلامية، وهو من الشروط المهمّة والمصيريّة .

٤ ـ رفض الأعضاء الجمود والتحجّر؛ لأنّ الاجتهاد لابدّ منه مع تبدّل الزمان والمكان.

٥ ـ الابتعاد عن التعصّب؛ لأنه يُبعد الإنسان عن الحقيقة.

٦ ـ التعامل الحسن القائم علىٰ النيّة السليمة، والصبر عند الحوار وتبادل وجهات النظر.

٧ ـ تفادي الاختلاف وسوء الظنّ ما أمكن.

٨ ـ يجب علىٰ أعضاء مجمع التقريب الإلمام بطرق التقريب.

٩ ـ غضّ النظر عن الموضوعات الّتي يستفيد منها أعداء الإسلام.

١٠ ـ إعطاء كلّ مذهبٍ المكان والدرجة الّتي يستحقّها.

١١ ـ إصدار نشرةٍ جامعةٍ تتمتّع بالخصوصيّات التالية:

أ ـ بيان مصادر التقريب.

ب ـ عرض أخبار العالم الإسلاميّ، وذكر الأخطار والعراقيل المتوقّعة.

جـ ـ عرض وجهات النظر، والتفكير في طرقٍ لحلّ مشاكل العالم الإسلاميّ.

د ـ تقديم معلوماتٍ كافيةٍ عن مستوىٰ المجتمعات الإسلاميّة من الناحية العلميّة.

هـ ـ تقديم بحوثٍ تربويّةٍ وأخلاقيّةٍ وسياسيّةٍ وتأريخيّةٍ وكلاميّة.

و ـ عرض المسائل النظريّة بعيداً عن التعصّب مع رعاية الإنصاف .

وكان المتحدّث الآخر: الأُستاذ عبد الهادي الآونج عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب من «ماليزيا»، حيث تحدّث عن الوحدة الإسلاميّة، وقال:

(يواجه العالم الإسلاميّ اليوم مشكلاتٍ ومؤامراتٍ تُحاك من قبل أمريكا،

ومنها: المشكلة الوطنيّة، وما شابهها من المشاكل الّتي تؤدّي الىٰ تضعيف الوحدة، حيث نرىٰ آثار ذلك في حياة شعوب العالم المسلمة الّتي تعيش الحرمان والفقر والتشريد، وفي مقابل ذلك يعيش عدد من أصحاب الثروات النفطيّة في رفاهٍ وراحةٍ تامّة.

ومن أجل الوصول الى النصر والوحدة يجب التركيز علىٰ نقاط الوفاق دون نقاط الاختلاف؛ لأنّنا مشتركون في الأُصول، ولا خلاف بيننا في ذلك، وأنّ رابطة الأُخوّة الإسلاميّة والعقيدة هي أقوىٰ من رابطة الدم والنسب.

وأضاف مستطرداً: اذا أُسر مسلم في أرض الكفر فيجب علىٰ جميع المسلمين أن يهبّـوا لتخليصه من أيدي الكفّار، وهذا الأمر لا يكون عمليّاً وملايين المسلمين يتعرّضون لشتّىٰ صنوف العذاب والقهر من قبل الكفّار.

إنّ تحقيق الوحدة الإسلاميّة لا يكون عمليّاً إلّا بوجود حكومةٍ ودولةٍ تدعم قرارات هذه الوحدة، وإلّا فإنّ القرارات ستكون حبراً علىٰ ورقٍ لا غير.

هناك عراقيل تقف أمام تطبيق الوحدة الإسلامية، ومنها: الحكومات الإلحاديّة الّتي تحكم بلاد المسلمين وتتبنّىٰ الوطنيّة مبدأً لها، ويغذّي الاستعمار هذه الحكومات، وفي المقابل تقوم هذه الحكومات بالدفاع عنه وتأمين مصالحه. إنّ إقامة هذا المؤتمر علىٰ أرض الدولة الإسلاميّة له أثر كبير بالنسبة الىٰ المؤتمرات الّتي عُقِدت قبل تأسيس الدولة والحكومة الإسلاميّة في إيران).

وكـان المتحـدّث الأخير في اليوم الثاني من المؤتمر: الاستاذ زاكزاكيّ عضو المجلس الأعلىٰ لمجمع التقريب بين المذاهب من «نيجيريا»، حيث قال:

(إنّ المسلمين في كافّة أرجاء العالم يحتفلون كلّ عامٍ بذكرىٰ ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بحيث أصبح هذا الاحتفال سنّةً للمسلمين، ويحتفـل المسلمون النيجيريّون بهذه المناسبة من أوّل شهر ربيعٍ الأوّل حتّىٰ آخر الشهر، وهذا إنْ دلّ علىٰ شيءٍ فإنّما يدلّ علىٰ حبّ وعلاقة المسلمين بالنبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وتعرّض الأُستاذ زاكزاكيّ لمسألة المرتّد سلمان رشدي وآثارها علىٰ المسلمين في العالم، وأوضح أنّ ردّ الفعل القويّ الّذي أبداه المسلمون تجاه كتاب «الآيات الشيطانيّة» دليل علىٰ حبّهم وموالاتهم لنبيّ الإسلام صلّى ٱلله عليه وآله وسلّم .

وبالرغم من وجود اختلافاتٍ بين المذاهب الإسلاميّة فإنّه يوجد وجه مشترك بينها وهو: وحدة فكرها السياسيّ تجاه الأعداء وعالم الكفر الّذين يسعون دائماً للتآمر علىٰ المسلمين، علماً بأنّ المسلمين يستطيعون الوقوف بوجه كلّ هذه المؤامرات من خلال تضامنهم واتّحادهم.

إنّ المسلمين اليوم يتعرّضون للظلم والقهر، ليس في أُوروبا (البوسنة والهرسك) فقط، بل في آسيا وأفريقيا وفي الصومال بالذات، مع العلم: أنّ نسبتهم في الصومال ١٠٠ بالمائة، ويتعرّضون كذلك للاعتداء من قبل جيرانهم من الدول الأُخرىٰ).

وفي الجلسة الختاميّة الّتي عُقِدت جوار المرقد الطاهر للإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ تحدّث في البدء عدد من الضيوف الأجانب وَقُرِئت تقارير اللجان التخصّصية بواسطة مدراء هذه اللجان. وكان للمؤتمر ثلاث لجانٍ تخصّصيّةٍ هي:

١ ـ لجنة لدراسة أسلوب أئمّة وفقهاء المذاهب في التقريب والوحدة.

٢ ـ لجنة لدراسة أسلوب المفسّرين والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء في التقريب والوحدة.

٣ ـ لجنة لدراسة أُسلوب العلماء المعاصرين في التقريب والوحدة.

بعد ذلك تحدّث الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراساني ـ الأمين العامّ لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة ـ عن أعمال المؤتمر: كالكلمات والخطابات والمقالات الّتي أُلقيت، واللجان الّتي شكّلت، ونشاطات الهيئات العلميّة في مجال أهمّيّة الوحدة بين المسلمين، وتحدّث كذلك عن برامج مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

وكان آخر متحدّثٍ في هذه الجلسة: حجّة الإسلام والمسلمين السيّد أحمد الخمينيّ، حيث اعتبر الوحدة والتضامن الآيديولوجيّ بين المسلمين أكبر مظهرٍ من

مظاهر القدرة والعظمة في المعادلات الدوليّة، وقال:

(إنَّ وحدة المسلمين الحقيقيّة تتحقّق عند إحساسهم بأنَّ إلٰهم واحد، وإنَّ للشعوب الإسلاميّة في الوقت الحاضر همّاً مشتركاً يقوم على أساس الإسلام وطلب الحقيقة، واذا أرادوا أن يوجدوا حلاً لمشاكلهم فما عليهم إلّا الابتعاد عن جميع أنواع التفرقة والتشتّت في سبيل إحياء القيم والحقائق الإسلاميّة، وأن يضعوا جميع إمكاناتهم في خدمة أهدافهم المصيريّة.

وأضاف: إنَّ العالم الاستكباريّ يعتبر نموّ العقائد الإسلاميّة وانتشارها خطراً جدّيّاً يهدّد وجوده. فعلى المسلمين أن يوحّدوا كلمتهم وأن يكونوا حماةً للإسلام.

إنَّ القوى الكبرى تستفيد من جميع الإمكانات الإعلاميّة في سبيل تنفيذ مخطّطاتها في العالم الإسلاميّ، ومنها: إيجاد التفرقة والانحراف في صفوف المسلمين، وقد رصدت لهذا العمل مبالغ عظيمة).

في الختام : أصدر المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة قراراتٍ في (١٢) مادّةً أعلن فيها دعمه ومواساته للمسلمين في البوسنة والهرسك، وفلسطين، وآذربايجان، وكشمير، وسائر نقاط العالم الإسلاميّ، وأدان فيها مؤامرات الاستكبار العالميّ لزرع التفرقة بين المسلمين، واليكم النصّ الكامل لهذه القرارات:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

﴿إنَّ هذهِ أُمّتُكُمْ أُمّةً واحدةً وأنا ربُّكُمْ فاتّقونِ﴾

بمناسبة ذكرى ميلاد الرسول الأكرم ـ صلّى ألله عليه وآله ـ رسول الرحمة والوحدة ، محمّدٍ المصطفى صلّى ألله عليه وآله وصحبه ، وكذلك ذكرى ولادة الإمام جعفر الصادق ـ عليه السّلام ـ أُقيم المؤتمر الدوليّ الخامس للوحدة الإسلاميّة من قبل مجمع التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في أُسبوع الوحدة من تأريخ (١٥ ـ ١٧ ربيع الأوّل ١٤١٣ هـ.ق)، وشارك في هذا المؤتمر حوالي (٣٥٠) شخصيّةً من العلماء

والمفكّرين الشيعة والسنّة من داخل البلد، وأكثر من (٤٠) شخصيّةً من الأئمّة والعلماء المسلمين من (٢٠) بلداً.

وطرحت خلال المؤتمر موضوعات متنوعة تحت شعار «روّاد التقريب» في ثلاث جلساتٍ عامّةٍ وستّ جلساتٍ تخصّصيّة. وبعد الاطّلاع علىٰ الخطابات والكلمات والاقتراحات المطروحة في المؤتمر صُودق علىٰ ما يلي:

١ ـ يعتبر المؤتمر أنّ أتباع المذاهب الإسلاميّة الّذين يعتقدون بأُصول الإسلام العامّة ويعملون بها هم الأُمّة الإسلاميّة الواحدة، وكتابهم السماويّ القرآن، وقبلتهم الكعبة، وجميعهم من أتباع الكتاب والسنّة. ويعلن أنّ الاختلافات بين المذاهب الإسلاميّة تنحصر في المسائل الجانبيّة والاجتهاديّة ولا تنافي وحدتهم، ويجب أن لا تؤدّي الاختلافات العنصريّة والقوميّة والقبليّة واللغويّة الىٰ تفرّقهم.

٢ ـ طبقاً للآية الكريمة ﴿إنّما المؤمنُونَ إخوة﴾ والحديث النبويّ «هُمْ يدٌ علىٰ مَنْ سِواهم» فإنّ المؤتمر يؤكّد علىٰ الأُخوّة والمساواة بين أفراد الأُمّة الإسلاميّة، ويطلب من جميع المسلمين أن يشارك بعضهم البعض في الأفراح والأحزان، وأن يقفوا كالبنيان المرصوص أمام الأعداء والأشرار والهجمة الثقافيّة للمتآمرين.

٣ ـ إنّ المؤتمر يطالب المسلمين بتجليل أُسبوع الوحدة (١٢ ـ ١٧ ربيع الأوّل) علىٰ الدوام، والذي يصادف ذكرىٰ ميلاد الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، وان يُحيوا المناسبة باسم الوحدة في بلدانهم. ويقترح تسمية الثاني من شهر ذي الحجّة يوم التقريب، كما صُودق علىٰ ذلك في ندوة الوحدة في مكّة المكرّمة.

٤ ـ كما جاء في النظام الأساسيّ لمجمع التقريب، فإنّ المؤتمر يؤكّد علىٰ تشكيل لجانٍ علميّةٍ في فروع الفقه والكلام والتفسير والحديث وغيرها، متكوّنةً من علماء المذاهب الإسلاميّة، وتحت إشراف مجمع التقريب، ويطلب من هذه اللجان النظر من جديدٍ في المسائل المختلفِ والمتّفقِ عليها، وتُنشر نتائج هذه التحقيقات والدراسات بلغاتٍ مختلفةٍ؛ لكي يطّلع كلّ مذهبٍ علىٰ آراء وأدلّة المذاهب الأُخرىٰ، وبالنتيجة

سوف تُزال جميع أنواع سوء الفهم.

٥ ـ إنَّ المؤتمر يؤكِّد علىٰ ضرورة تحكيم العلاقة بين المجتمعات الإسلاميّة، وبينها وبين مجمع التقريب، وأنْ يطّلع المسلمون علىٰ أحوال بعضهم البعض من خلال التبادل الثقافيّ.

٦ ـ يطلب المؤتمر من السادة العلماء والمفكّرين والأئمّة في العالم الإسلاميّ أن يوضّحوا لوسائل الإعلام والكتّاب والخطباء فائدة وضرورة الوحدة؛ كي يبتعد هؤلاء عن الخطابات والموضوعات والمطالب الباعثة علىٰ التفرقة؛

٧ ـ إنَّ المؤتمر يؤكّد علىٰ ضرورة التحلّي بالآداب والأخلاق الإسلاميّة، ويطلب من جميع المسلمين في العالم الوقوف ضدّ الهجمة الثقافيّة الغربيّة، وأن يدافعوا عن السنن والرسوم والآداب وباقي الأبعاد الثقافيّة الإسلاميّة الأصيلة.

٨ ـ نظراً لأهمّيّة وقيمة القيادة في النظام الإسلاميّ فالمؤتمر يدعو جميع العلماء والمفكّرين والأئمّة في العالم الإسلاميّ الىٰ السعي في سبيل توحيد القيادة في الأُمّة الإسلاميّة.

٩ ـ في الوقت الذي يعلن المؤتمر دعمه للمسلمين المظلومين في البوسنة والهرسك وفلسطين وآذربايجان وكشمير والعراق والصومال والجزائر ولبنان وباقي المناطق الإسلاميّة فإنّه يُدين جميع مؤامرات الاستكبار العالميّ، ويطالب المسلمين بالصمود في وجه هذه المؤامرات.

١٠ ـ المؤتمر يرحّب بتحرّر البلدان الإسلاميّة في آسيا الوسطىٰ وأفغانستان من شرّ الشيوعيّة، ويبارك لها انضمامها الىٰ الأُمّة الإسلاميّة الواحدة، ويطالب بمحو آثار الاستعمار من هذه الدول الإسلاميّة.

١١ ـ إنَّ المؤتمر يُدين بشدّةٍ مؤامرات الاستكبار العالميّ الّتي تهدف الىٰ التفرقة بين المسلمين وإثارة الخلافات كما في مسألة الجزر الإيرانيّة في الخليج، ويعتبر إثارة هذه الخلافات خطوةً في سبيل إيجاد الاختلاف والتشتّت بين الشعوب الإسلاميّة.

١٢ ـ اعتبر المؤتمر الإمام الخمينيّ ـ رضي الله عنه ـ من أكبر روّاد التقريب بين المذاهب الإسلاميّة في العصر الراهن، ويشكر في الوقت نفسه خلفه الصالح وليّ أمر المسلمين آية الله الخامنئيّ علىٰ اهتمامه بمسألة التقريب بين المذاهب الإسلاميّة وتأسيسه لمجمع التقريب.

طهران ١٧/ربيع الأوّل/ ١٤١٣ هـ.ق
في جوار المرقد الطاهر للإمام الخمينيّ «قدّس سره»

قال الرسول الاعظم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: « لا تدخلوا الجنّة حتّىٰ تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتّىٰ تحابّوا ، ألا أدُلّكم علىٰ أمرٍ اذا فعلتموه تحاببتم : أفشوا السلام بينكم » /كنزل العمال ١٥ : ٨٩٢

مصادر الشريعة الإسلامية وأسباب الاختلاف فيها

سماحة الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله

القسم الثاني

القرآن والسنّة هما: المصدران الأساسيّان للشريعة الإسلاميّة، وكلّ ما عداهما لابدّ من استناده إلىٰ أحدهما.

أسباب الإختلاف التي يشترك فيها الكتاب والسنة

أ ـ الاشتراك اللفظيّ: اختلافهم في المراد بالقُرء في آية العدّة اختلافهم في المراد بقوله تعالىٰ: ﴿أو يعفوَ الّذي بيدِهِ عُقْدَةُ النِكاحِ﴾[1] اختلافهم في قبول

(*) سبق وأن نُشر هذا البحث في مجلة رسالة الإسلام العدد (٣) من المجلد الثامن للسنة الثامنة (١٣٧٥ هـ).

(١) البقرة: ٢٣٧.

شهادة القاذف بعد توبته.

ب ـ التردّد بين المعنىٰ اللغويّ والمعنىٰ العرفيّ. تحقيق في ذلك وقانون عامّ لشهاب الدين القرافيّ.

ج ـ التردّد بين الحقيقة والمجاز: اختلافهم في المراد من قوله تعالىٰ: ﴿أو يُنفَوا مِنَ الأرض﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿وثيابَكَ فَطَهِّر﴾[2] وتعليق طريف لابن حزمٍ متّصلٌ بهذا.

د ـ العموم والخصوص: هل خطاب الذكور في الشريعة يعمّ الإناث؟ فصل ممتع لابن حزمٍ في مخاطبة النساء كالرجال بكلّ ما في الشريعة.

للشريعة الإسلاميّة مصدران رئيسيّان، كلّ حكمٍ فيها لابدّ من استناده إلىٰ أحدهما: إمّا مباشرةً أو بواسطة استناده إلىٰ شيءٍ يستند إلىٰ أحدهما، وذلك لأنّها شريعة إلٰهيّة لا مشرّع فيها إلّا الله، إمّا بكلامه الّذي يبلّغه رسوله،وإمّا بالأحكام الّتي يقرّرها، أو يبيّنها الرسول بوحيٍ صادرٍ إليه من الله. فإذا رأيت أصلاً يُذكر بجانب هذين الأصلين: كالإجماع أو القياس أو المصالح أو العقل أو كذا أو كذا ممّا اتّخذ مصدراً لإثبات حكمٍ فاعلم: أنّ هذا الأصل مستند في تقريره والاعتماد عليه إلىٰ الكتاب أو السنّة، وكلّ أصلٍ لا يستند إلىٰ الكتاب أو السنّة فلا يعتدّ به، ولا يكون أصلاً من أُصول الشريعة الإسلاميّة.

(١) المائدة: ٣٣. (٢) المدّثّر: ٤.

وعلىٰ ذلك: فالطريق الّذي سلكه أو يسلكه المتعرّف لحكم الشريعة الإسلاميّة في شيءٍ ما هو: البحث عنه في كتاب الله أو سنّة رسول صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم، فإمّا أن يجده في أحدهما مباشرةً، وإمّا أن يجد ما يدلّ عليه في شيءٍ مستندٍ إليهما من إجماعٍ أو قياسٍ أو عقلٍ أو غير ذلك من الأدلّة الّتي اعتبرت مستَمَدّةً منهما، ومستندةً إليهما، غير أنّ الفهم في كثيرٍ ممّا جاء به الكتاب الكريم أو السنّة النبويّة يختلف؛ لأنّهما جاءا باللغة العربيّة، واللغة العربيّة لها خصائصها في الألفاظ والأساليب، ومنها: تعدّد معاني الألفاظ على سبيل الاشتراك، وتردّدها أحياناً بين الحقيقة والمجاز، وتصرّف العرف في بعضها...إلىٰ غير ذلك.

وتنفرد السنّة مع هذا: بأنّها متفاوتة في ثبوتها وطرق هذا الثبوت، فتحتاج إلىٰ عنايةٍ في تمييز ما يصلح الاحتجاج به ممّا لا يصلح.

والأدلّة الأُخرىٰ المستندة إليهما بعضها مُنازَعٌ فيه، وكذلك شأن القواعد الأُصوليّة أو الفقهيّة الّتي اتّخذت ضوابط للفهم والاستنباط، فإنّ كثيراً من هذه وتلك يدخل الخلاف في أصله أو في تطبيقه.

وعلىٰ هذا، يمكننا أن نُرجع أسباب الخلاف الىٰ ما يأتي:

١ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بفهم القرآن والسنّة.

٢ ـ الأسباب الّتي تخصّ السنّة.

٣ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بالقواعد الأُصوليّة أو الفقهيّة.

٤ ـ الأسباب الّتي تتعلّق بأدلّة التشريع الأصليّة غير الكتاب والسنّة.

وسبيلنا في هذا البحث أن نتحدّث عن هذه الأقسام ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ بالقدر الّذي يتّسع له الوقت، مع إيثار ما هو أهمّ من غيره.

١ ـ أسباب الاختلاف الّتي يشترك فيها الكتاب والسنّة:

القرآن الكريم والسنّة القوليّة جاءا باللغة العربيّة، وهذه اللغة ـ كما قلنا ـ لها

خصائص في الوضع والاستعمال:

ففيها ألفاظ متردّدة بين معانٍ مختلفةٍ: إمّابسبب تعدّد الوضع ـ أي: أنّ اللفظ الواحد قد وضع لأكثر من معنىً، أو التركيب الواحد قد يفهم بأوجهٍ متعدّدةٍ من الفهم ـ وإمّا لدوران التعبير اللفظيّ أو التركيبيّ بين الحقيقة والمجاز، أو بين المعنىٰ اللغويّ والمعنىٰ العرفيّ.

وقد يعبّر بالعامّ يراد به: ظاهره من العموم. وقد يعبّر بالعامّ يراد به: الخاصّ.

وقد يُستفاد المعنىٰ من اللفظ المنطوق، وقد يُستفاد معنىً من وراء هذا المنطوق...إلىٰ غير ذلك.

وقد عني علماء الأُصول ببيان ذلك، وبحثوا كلّاً منه بحثاً دقيقاً، ووجد بين الباحثين خلاف في كثيرٍ منه ترتّب عليه خلاف في الفهم والاستنباط، وتقرير الأحكام الفقهيّة.

(أ) فمن هذا: أنّ اللغة العربيّة قد تُطلِق اللفظ الواحد علىٰ أكثر من معنىً، وقد يَرد التعبير فيها صالحاً لِأَنْ يُراد به أكثر من معنىً، لذلك لابدّ للناظر الّذي يصادفه مثل هذا أن يجتهد في تعرّف المعنىٰ المراد، ويلتمس ما يدلّه عليه ويجعله مرجّحاً.

١ ـ فمثلاً: لفظ «القُرء»: تطلقه اللغة العربيّة علىٰ كلٍّ من: الحيض والطهر، وفي ذلك يقول صاحب القاموس: «والقُرْء ـ ويُضمّ ـ الحيض والطهر: ضِدٌّ».

ونقل البطَلْيَوْسيّ، عن يعقوب بن السكّيت وغيره من اللغويين: أنّ العرب تقول: أقرأت المرأة إذا طهُرتْ، وأقرأتْ إذا حاضت.

ومن الأوّل قول الأعشىٰ الأكبر (واسمه ميمون بن قيس):

أفي كلّ عامٍ أنتَ جاشِمُ غَزْوةٍ ... تَشُدُّ لأقصاها عزيم عزائكا

مورِّثةً مالاً وفي الحيِّ رفعةً ... لِما ضاع فيها من قُروءِ نسائكا

يريد: أنّه لا يفرغ ـ بسبب الغزو ـ للنساء، فتضيع قروءهنّ، أي: أطهارهنّ؛

لأنّ الأطهار هي: أوقات اتّصال الرجال بالنساء.

ومن الثاني قول الراجز:

ياربَّ ذي ضغْنٍ عليَّ فارضٍ يُرَىٰ له قُرءٌ كقُرءِ الحائِضِ

وعلىٰ هذا، فهو لفظ مشترك بين معنيين.

وقد ورد في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالىٰ: ﴿والمطلَّقاتُ يتربَّصْنَ بأنفسِهِنَّ ثلاثةَ قُرُوءٍ﴾[1] ولا خلاف بين العلماء في أنّ المراد به في الآية: أحد هذين المعنيين، لا مجموعهما، ولكنّهم اختلفوا في تعيين المراد منهما.

وقد نقل صاحب «نيل الأوطار» المذاهب في ذلك عن صاحب البحر، إذ يقول:

(فعن أمير المؤمنين عليّ، وابن مسعود، وأبي موسىٰ، والعترة، والحسن البصريّ، والأوزاعيّ، والثوريّ، والحسن بن صالح، وأبي حنيفة وأصحابه: المراد به في الآية: الحيض).

وعن ابن عمر، وزيد بن ثابت، وعائشة، والصادق، والباقر، والإماميّة، والزهريّ، وربيعة، ومالك، والشافعيّ، وفقهاء المدينة، ورواية عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: أنّه الأطهار.

قال ابن رشد: والفرق بين المذهبين: أنّ من رأى أنّها الأطهار قال: إنّه إذا دخلتْ الرجعيّة في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة، وحلّت للأزواج. ومن رأىٰ أنّها الحِيَض لم تحلّ عنده حتّىٰ تنقضي الحيضة الثالثة.

وقد استدلّ الّذين يرونها الأطهار بما نقل عن ابن الأنباريّ اللغويّ المعروف من: أنّ القُرء الّذي هو الحَيْض يجمع علىٰ أقراءٍ، لا علىٰ قُروءٍ، وعلى ذلك جاء في الحديث: «دعي الصلاة أيّام أقرائك».

وممّا استدلّوا به أيضاً: القاعدة الّتي تقول: إنّ العَدد يُذَكَّر مع المؤنّث، ويؤنّث

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

مع المذكّر كما في قوله تعالىٰ: ﴿سخّرها عليهم سبعَ ليالٍ وثمانيةَ أيّامٍ حُسُوماً﴾ والحيضة مؤنثة، والطهر مذكّر، فلو كان المراد: الحِيَض لقال: «ثلاث قروء» فلمّا قال: «ثلاثة قروء» علمنا أنّه يعدّ أشياءً مذكّرة وهي: الأطهار.

ويتعقّب البَطَلْيَوْسيّ هذا بقوله: (وهذا لا حجّة فيه عند أهل النظر، وإنّما لم يكن فيه حجّة؛ لأنّه لا يُنْكَر أنْ يكون القُرء لفظاً مذكّراً يُعْنَىٰ به المؤنّث، ويكون تذكير «ثلاثة» حملاً علىٰ اللفظ دون المعنىٰ، كما تقول العرب: جاءني ثلاثة أشخصٍ وهم يَعنون: نساءً، والعرب تحوّل الكلام تارةً على اللفظ، وتارةً علىٰ المعنىٰ، ألا ترىٰ إلىٰ قراءة الفرّاء: «بَلَىٰ قَدْ جَآءَتْكَ ءَايَتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا»[1]، بكسر الكاف والتاء وفتحهما؟).

واستدلّ الآخرون بأحاديث فيها التعبير بالحِيَض في هذا المقام كحديث عائشة: «أُمرتُ بريرة أن تعتدّ بثلاثِ حِيَض». وحديثها الآخر: «طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان». وحديث ابن عمر: «عدّة الحرّة ثلاث حِيَضٍ، وعدّة الأمة حيضتان».

وممّا تمسّك به القائلون بأنّها الحَيَض: أنّ العدّة إنّما شُرّعت لِتَبَيُّنِ براءةِ الرحم، وإنّما يكون هذا التبيّن بالحِيَض لا بالطهر.

قال ابن رشدٍ في كتابه «بداية المجتهد»، بعد أن ذكر ما يحتجّ به كلّ فريقٍ: (ولِكلا الفريقين احتجاجات طويلة، ومذهب الحنفية ـ أي: القائلين بأنّها الحِيَض ـ أظهر من جهة المعنىٰ، وحجّتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية)[2].

٢ ـ ومثل ذلك: أنّهم اختلفوا: هل للأب أن يعفو عن نصف الصداق في ابنته البكر إذاطُلّقت قبل الدخول، أو ليس له ذلك؟

وسبب اختلافهم هو: الاحتمال الّذي في قوله تعالىٰ: ﴿وإنْ طلّقتُموهُنَّ مِنْ

---

(١) الزمر: ٥٩.

(٢) بداية المجتهد ٢: ٧٤.

قَبْلِ أنْ تَمَسُّوهُنَّ وقد فَرَضْتُم لَهُنَّ فريضَةً فَنِصفُ ما فَرَضْتُمْ إلاَّ أن يَعْفُونَ أو يعفوَ الَّذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاح﴾[1] وذلك: أنّ لفظة «يعفو» تُقال في كلام العرب بمعنىٰ: «يُسْقِط» وبمعنىٰ: «يَهَب»، كما أنّ عبارة: «الذي بيده عقدة النِكاح» يحتمل أن يكون المراد بها: «الوليّ»، ويحتمل أن يكون المراد بها: «الزوج»، فإذا فُسِّرت «يعفو» بمعنىٰ: «يُسقِط» فإنّها تكون مناسبةً للأب؛ لأنّ تركه النصفَ الّذي تستحقّه ابنته إسقاط، وإذن يكون هو المراد بقوله تعالىٰ: «أو يعفوَ الذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاح».

وهذا قول جماعةٍ منهم: إبراهيم، وعلقمة، والحسن، ومالك، والشافعيّ في القديم.

وقد دعاهم إلىٰ هذا: أنّ الله تعالىٰ قال في أوّل الآية: «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة، فنصف ما فرضتم» فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب، ثمّ قال: «إلاّ أن يعفون» فذكر النساء، ثمّ قال: «أويعفوَ الذي بيده عقدة النكاح» فهو صنف ثالث، فلا يُرد إلىٰ الزوج المتقدّم إلاّ إذا لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الوليّ، فهو المراد.

أمّا إذا فسّر «يعفو» بمعنىٰ: «يَهَب» فإنّه ـ حينئذٍ ـ يكون مناسباً للزوج؛ لأنّه هو الّذي إذا دفع كلّ المهر ـ وليس عليه إلاّ نصفه ـ فقد وهب النصف الآخر، وبذلك يكون هو المراد بقوله تعالىٰ: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح».

وقد أُسند هذا القول إلىٰ: عليّ، وشريح، وسعيد بن المسيّب، واختاره أبو حنيفة، والشافعيّ في مذهبه الجديد.

وقد روىٰ الدار قطنّي، عن جبير بن مطعم: أنّه تزوّج امرأةً من بني نصر، فطلّقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصداق كاملاً، وقال: أنا أحقّ بالعفو منها، قال الله تعالىٰ: «إلاّ أن يعفونَ أو يعفوَ الذي بيدِهِ عُقدةُ النِكاح».

---

(١) البقرة: ٢٣٧.

وثروتــه لا يكون إلاّ بافتراض أنّ له ذمّةً تكون وعاءً لتلك الديون، ولا علاقة للديون بما يملكه في الخارج، أو يمكن أن يملكه.

ب ـ صحّة تصرّفات الإنسان بماله ـ بحيث يتمكّن من إخراج ماله من ملكه حتّىٰ لو كانت عليه ديون تستغرق ثروته ـ لا يمكن تفسيره إلاّ بوجود ذمّةٍ تتعلّق بها الديون، ولا ربط لها بما يملكه في الخارج. بينما لو لم تكن هناك ذمّة مفترضة في الإنسان لوجب أن نفترض أنّ الديون متعلّقة: إمّا بعين الأموال أو بشخص المَدين، بحيث تكـون سلطة للدائن علىٰ شخص الـمَدين تمكّن الدائن، من استرقاق المدين وإن افترضنا أن تكون الديون متعلّقةً بعين أموال الـمَدين فيلزم من ذلك أن تُشَلَّ حركته الاقتصاديّة حتّىٰ لو كان الدَّين غير محيطٍ بكلّ ثروة الـمَدين.

وتوضيح ذلك: أنّ الجزء الكافي من ثروة المَدين لوفاء الدَّين بما أنّه غير معيّنٍ فلا يصحّ أن نمنع تصرّف المَدين في بعض ماله، وأن نطلقه في البعض الآخر؛ لأنّ هذا يلازم مشكـلاتٍ في التعيين والتخصيص، وهـذا ينـافي مبـاني التشريع الإسلاميّ من: عدم الحَرَج في الدِين، وعدم الضرر في الإسلام، ومن سلطة الناس علىٰ أموالهم.

٦ ـ لولا قبول الذمّة الافتراضيّة في الشخص الطبيعيّ لَما أمكن القول بملكيّة الجهـة المعبَّر عنها بـ (الشخص الحكميّ في النظر الحقوقيّ) الّتي هي من أساسها افتراضيّة اعتباريّة، ولكنّها منتزعة من وجودٍ ماديٍّ وهو: أفراد الجمعيّات والشركات، أو المصلحـة في المؤسّسات. فملكيّة الجهة تشبه الذمّة الّتي هي منتزعة من شخص الإنسان وملتصقة به[1].

هذه هي مجموع الفوائد المترتّبة علىٰ افتراض الذمّة للإنسان، فالذمّة أمر لا مندوحة عنه في التشريع، وليست الذمّة افتراضاً وهمياً تبتني عليه الأحكام، بل هو

---

(١) إنّ ملكيّة الجهة في الفقه الشيعيّ قد أنكرها بعض العلماء، لا لعدم تصوّرها، بل لعدم الدليل عليها، ولكنّ الصحيح ثبوتها؛ لأنّها أمر عقلائيّ لم يرد فيه نهي، فيكون ممضيّ من قبل الشارع المقدّس.

أنّ التوبة من القذف تردّ للتائب ما كان مُنِعَهُ من مركز الشهادة، بل يظلّ القاذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة.

وقال جمهور العلماء: يعود الاستثناء إلىٰ كلّ الجمل، غير أنّنا علمنا: أنّ التوبة لا تُسقِط حقوق العباد، فلم نُعمِل الاستثناء في استحقاق القاذف الجلد، ولم نقل بسقوط حدّ القاذف بتوبته، فيبقىٰ بعد ذلك: الفسق وردّ الشهادة، وكلاهما يرتفع بتوبة القاذف، وبذلك تكون الآية دليلاً علىٰ قبول شهادة القاذف إذا تاب.

ويُروىٰ عن الشعبيّ أنّه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة: إذا تاب وظهرت توبته لم يُحدّ، وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق، لأنه قد صار ممّن يُرضىٰ من الشهداء، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإنّي لغفّارٌ لمن تابَ...الآية﴾[1].

وقد أيّدَ الفريق الأوّل مذهبهم بمعنىً عقليٍّ هو: أنّ ردّ الشهادة من تمام الحدّ والعقوبة، فإنّ الله جعل علىٰ القاذف نوعين من العقوبة: عقوبةً بدنيّةً، وهي: الجلد، وعقوبةً أدبيّةً، وهي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أنّ التوبة لا ترفع الجلد ـ لأنّه حقّ من حقوق العباد ـ فكذلك لا ترفع العقوبة الأدبيّة الّتي هي ردّ الشهادة لهذه العلّة نفسها.

ومن الفريق الثاني من قال: تقبل شهادته في كلّ شيءٍ إلاّ في القذف، وكذلك مَنْ حُدَّ في شيءٍ من الأشياء فلا تجوز شهادته بعد التوبة فيما حُدَّ فيه، وذلك قول مُطَرِّف، وابن الماجشون، وروىٰ العتبيّ مثله عن أصْبَغ، وسحنون من المالكيّة، ونقله الوَقار عن مالك[2].

وهذا أيضاً تحكيم لمعنىً عقليّ، هو: أنّ الذي حُدّ في شيءٍ من قذفٍ أو زناً أو خمرٍ أو لِعانٍ يكون في شهادته شبهةٌ من حيث تعلّق رغبته النفسيّة، ولو لم يشعر بأن

(١) تفسير القرطبيّ ١١: ٢٣٦. طبعة دار الكتب المصريّة. والآية في سورة طه: ٨٢.
(٢) الوَقار (كسحاب) لقب زكريا بن يحيىٰ الفقيه المصريّ، المصدر السابق وحاشيته: ١٨٠.

يوجد في مجتمعه من يُحدّ مثله ليخفّف ذلك من حزنه علىٰ ما أُصيب به فإنّ الاشتراك في المصائب يهونها، وتلك نظرة تدلّ علىٰ أنّ فقهاءَنا يُدخلون في اعتبارهم هذه المعاني النفسيّة، أو الاجتماعيّة، وما يشبهها.

وينقد ابن رشدٍ المالكيّ مذهب الحنفّية ومَن وافقهم، فيقول: (إنّ ارتفاع الفسق مع استمرار ردّ الشهادة أمر غير مناسبٍ في الشرع، أي: خارج عن المعهود فيه؛ لأنّ الفسق متىٰ ارتفع قُبلت الشهادة).

ويقول الشعبيّ لهم: (يقبل الله توبته ولا تقبلون شهادته!).

ويقول الزجّاج: (ليس القاذف بأشدّ جرماً من الكافر، فحقّه إذا تاب وأصلح أن تقبل شهادته).

وممّا يتّصل بالخلاف في ذلك:أنّ الحنفيّة ـ ويوافقهم علىٰ ذلك من المالكيّة ابن القاسم وأشهب وسحنون ـ يقولون: إنّ القاذف يظلّ مقبول الشهادة حتّىٰ يُحدّ، فإذا حُدَّ رُدَّت شهادته أبداً ولو تاب، أي: أنّ ردّ الشهادة لا يثبت بمجرّد القذف، ولكن بالحدِّ على القذف، ومنطقهم في ذلك: أنّ صلاحيّته للشهادة ثابتة من قبل، فلا تسقط إلّا بالحدّ، أي: بتمام العقوبة، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ فإنّ المعنىٰ الّذي تسقط به شهادة إنسانٍ هو نزول مستواه الأدبيّ في مجتمعه، وهذا لا يكون إلّا بالعقوبة الفعليّة، وهي تمام الحدّ. ولكنّ مخالفيهم لا يرضون عن هذا.

فيقول الشافعيّ رضي الله عنه: هو قبل أن يحدّ شرٌّ منه حين حُدّ: لأنّ الحدود كفّارات، فكيف تردّ شهادته في أحسن حاليه دون أَخَسِّها؟

ويقول ابن حزمٍ في هذا المعنىٰ وفيما تقدّم من تفرقة المالكيّة بين شهادته فيما حدّ فيه، وشهادته في غير ما حُدّ فيه: (والعجب من أصحاب أبي حنيفة في تركهم الآية وميلهم إلىٰ رأيهم الفاسد! فإنّ نصّ الآية إنّما يوجب ألّا تُقبل شهادته بنصّ القذف، وليس في ذلك أنّ شهادته لا تسقط إلّا بعد أن يحدّ، فزادوا في رأيهم ما ليس في القرآن، وخالفوا الآية في كلّ حالٍ، فقبلوا شهادة أفسق ما كان قبل أن يُحدّ، وردّوها بعد أن

طُهِّر بالحدّ، وقد أخبر ـ عليه الصلاة والسلام ـ في كثيرٍ من الحدود: أنّ إقامتها كفّارة لفاعليها ، وهم أهل القياس بزعمهم ، فهلاّ قاسوا المحدود في القذف علىٰ المحدود في السرقة والزنا ، أي: أنّ المحدود في السرقة أو في الزنا تقبل شهادته! فالمحدود في القذف ليس أسوأ حالاً منها، وإلاّ لكان القذف بالزنا أشدّ من ارتكاب الزنا نفسه)! ثمّ يقول ابن حزم: (وقد شاركهم المالكيّون في بعض ذلك، فردّوا شهادة المحدود فيما حُدَّ فيه وأجازوها فيما لم يحد فيه)[1].

(ب) وقد يكون الاختلاف راجعاً إلى تردّد اللفظ ـ مفرداً كان أو مركّباً ـ بين أن يكون مقصوداً به المعنىٰ اللغويّ، أو معنىً عرفيّ اشتهر فيه.

مثال ذلك:اختلاف ابن القاسم وأشهب من المالكية فيمن قال: (واللهِ لا آكل رؤوساً). وذلك أنّ لفظ «الرؤوس» في اللغة صالح لأن يُراد به: كلُّ الرؤوس، دون تفرقةٍ بين رؤوس الأنعام ورؤوس الأسماك مثلاً، ولكنّ العرف القوليّ جرىٰ علىٰ أنّ لفظة «الرؤوس» إذاذُكرت بجانب الأكل فالمراد بها: رؤوس الأنعام خاصّةً، فلا يكاد الناس يُركّبون لفظ «أكلت» مع الرؤوس إلاّ وهم يقصدون رؤوس الأنعام، بخلاف لفظ «رأيت» ونحوه، فإنّهم يُركّبونه مع رؤوس الأنعام وغيرها.

فالعبارة الّتي حلف بها الحالف: إن حُملت علىٰمعناهااللغويّ فإنّه يحنث إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام أو من رؤوس غيرها، وذلك هو رأي ابن القاسم. وإن حُملت علىٰ المعنىٰ العرفيّ الّذي نقل التعبير إليه فإنّه لا يحنث، إلاّ إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام خاصّة.

وابن القاسم وأشهب لا يختلفان في أصل القاعدة، وهي: تقديم النقل العرفيّ علىٰ الوضع اللغويّ، ولكنّهما يختلفان في كون هذه العبارة ـ وهي: (لا أكلت رؤوساً) ـ قد غلب عليها المعنىٰ العرفيّ حتّىٰ أصبح هو المتبادر منها، فابن القاسم يسلّم استعمال

---

(١) الاحكام لابن حزم ٤: ٢٤.

أهل العرف لذلك، ولكنّه يقول: إنّ هذا الاستعمال لم يصل إلىٰ الغاية الموجبة للنقل، وأشهب يرىٰ: أنّه وصل إلىٰ هذه الغاية، وفي ذلك يقول شهاب الدين القَرافيّ:

(وضابط النقل: أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأوّل من غير قرينةٍ، وغيره هو المفتقر إلىٰ القرينة، فهذا هو مدرك القولين، فاتّفق أشهب وابن القاسم علىٰ أنّ النقل العرفيّ مقدّم على اللغة إذا وجد واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينهما في تحقيق المناط)[1].

وقد بيّن القرافيّ هذه المسألة في كتاب «الفروق»، وأتىٰ لها ببعض الأمثلة الّتي توضّحها وتبيّن أنّ العرف القوليّ يحكم علىٰ الوضع اللغويّ، ويُعتبر ناسخاً له، ومن قوله في ذلك: (وبهذا القانون تُعتبر جميع الأحكام المترتّبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه: هل وجد أم لا؟.. وعلى هذا القانون تراعىٰ الفتاوىٰ على طول الأيام، فمهما تجدّد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد علىٰ المسطور في الكتب طول عمرك. بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك فلا تُجْرِهِ على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجْرِهِ عليه، وأفتِهِ به دون عرف بلدك والمقَررّ في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين)[2].

وتاللهِ إنّها لوصيّة ثمينة، وأساس متين من الأُسس الّتي ينبني عليها الائتلاف، وعدم الشطط عند الاختلاف!

(ج) ومن أسباب الخلاف في الفهم: أنّ الكلمة قد تكون متردّدةً بين المعنىٰ الحقيقيّ والمعنىٰ المجازيّ، فيحملها مجتهد علىٰ معناها الحقيقيّ، ويجتهد علىٰ معناها

(١) الفروق للقرافيّ ١: ١٧٥.
(٢) المصدر نفسه: ١٧٦.

المجازيّ، مستعيناً كلٌّ منهما بما يدلّه على ما رأى، ويرجّحه له. ومن أمثلة ذلك:

(١) انّهم اختلفوا في المقصود من النفي في قوله تعالى: ﴿إنّما جزآؤُ الّذين يُحاربونَ اللهَ ورسولَهُ ويَسعَونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتّلوا أو يُصلّبُوا أو تُقطّعَ أيديهم وأرجُلُهم من خِلافٍ أو يُنفَوْا من الأرضِ﴾[١].

منهم من قال: المراد: المعنى الحقيقيّ للنفي، وهو: الإخراج من الأرض، وذلك أنّه لم يجد في نظره مانعاً من إرادة الحقيقة، وهي الأصل الّذي يُصار إليه، ويترجّح المرادُ من الألفاظ به حين لا تصرف عنه قرينة، فجعل إخراج المفسد المحارب من الأرض الّتي ارتكب فيها جرائمه عقوبةً من العقوبات، ورآها عقوبةً جرت بمثلها عادة الشريعة. وورد الحديث مثل: «وتغريب عامٍ» وأشار إليها القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿ولو أنّا كتبنا عليهِم أنِ اقتلُوا أنفسَكم أوِ اخرُجوا من ديارِكم﴾[٢] حيث سوّى بين النفي والقتل. ثمّ هي تشبه عقوبة الضرب في أنّها عقوبة معتادة معروفة، فلا مانع إذن من حمل اللفظ على معناه الحقيقيّ وإرادة هذه العقوبة، وهذا ما قال به جمهور الفقهاء.

أمّا الحنفيّة: فقد رأوا أنّ هناك ما يصرف عن إرادة المعنى الحقيقيّ، واعتمدوا في ذلك على معنىً عقليّ، وذلك أنّ النفي: إن أُريد به: الإخراج من الأرض ـ أي: من جميعها ـ لم يكن ذلك ممكناً إلّا بالقتل، والقتل عقوبة تقدّمت فلا يكرّر ذكرها. وإن أُريد به: الإخراج من أرض الإسلام إلى أرض الكفر فلا يصحّ؛ لأنّه لا يجوز الزجّ بالمسلم إلى دار الكفر، وقد وجدنا الشريعة تنهى عن إقامة الحدود إذا ضَرب المسلمون في أرض العدوّ، خوفاً من أن تلحق المحدود أنفةٌ فيهرب إلى أرض الكفر ويُفتَن في دينه. وإن أُريد بالأرض: أرض أُخرى إسلاميّة غير الّتي ارتكب فيها جريمته لم

---

(١) المائدة: ٣٣.

(٢) النساء: ٦٦.

يتحقّق الغرض المقصود من كفّ أذاه عن المسلمين، إذ هو إنّما ينتقل من وسطٍ إسلاميٍ إلى وسطٍ إسلاميٍ آخر.

ومن هنا قالوا: المراد بالنفي: معناه المجازيّ وهو السجن؛ لأنّ فيه عقوبته وكفّ أذاه، وهو يشبه النفي في أنّ كلّاً منهما إبعاد عن المجتمع، وإقصاء للمجرم عنه، والعرب تستعمل النفي بمعنىٰ السجن.

قال بعض الشعراء يذكر حاله في السجن:

خرجنا من الدنيا ونحن مِنَ اهلها فلسنا من الأمواتِ فيها، ولا الأحيا
إذا جاءنا السَجّانُ يوماً لحاجةٍ عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا!!

(٢) اختلفوا في فهم قوله تعالىٰ: ﴿وثيابَك فطَهِّر﴾[1] هل يدلّ علىٰ وجوب إزالة النجاسة، أو لا دلالة له علىٰ ذلك؟ وخلاصة الأمر في ذلك: أنّ العلماء متّفقون علىٰ أنّ إزالة النجاسة مأمور بها شرعاً؛ لورود أدلّةٍ كثيرةٍ غير هذه الآية تفيد ذلك، ولكنّهم اختلفوا: هل ذلك الأمر الوارد في الأدلّة علىٰ سبيل الوجوب، أو علىٰ سبيل الندب الّذي يُعبِّر عنه أحياناً بكونه «سنّةً مؤكّدة»؟

فبالأوّل يقول جمهرة العلماء.

وبالثاني يقول مالك وأصحابه.

وقد وقعت المناقشة في هذا الفرع بين المختلفين، وكان من عناصرها هذه الآية[2]. فمن حمل التعبير فيها على المعنىٰ الحقيقيّ للتطهير والثياب المحسوسين رأىٰ فيها دليلاً علىٰ وجوب إزالة النجاسة.

أمّا المالكيّة فيقولون: إنّ هذا تعبير علىٰ سبيل الكناية يراد به تطهير القلب، فهو كما يقال: «فلان طاهر الذيل» كناية عن العفّة، و: «فلان كثير الرماد» كناية عن

---

(١) المدّثّر: ٤.
(٢) المدّثّر: ٤.

الكَرَم، ونحو ذلك، وعلىٰ هذا فلا دخل له في الموضوع، ولا حجّة به.

وممّا نذكره علىٰ سبيل الطرافة ـ لما فيه من تصوير شدّة بعض الفقهاء أحياناً ـ ما علّق به ابن حزمٍ الظاهريّ ـ وهو بصدد الكلام علىٰ ورود المجاز أو عدم وروده في لسان الشرع ـ إذ يقول:

(...وقد ذكر رجل من المالكيّين ـ يلقّب «خُوَيْزَمَنْدَاذ»[1] ـ أنّ للحجارة عقلاً، ولعلّ تمييزه يقرب من تمييزها! ويقول: إنّ من الدليل علىٰ أنّها تعقل قوله تعالىٰ: ﴿وإنّ من الحِجارَةِ لَـمَا يتفجّر منه الأنهارُ وإنّ منها لَـمَا يشّقّقُ فيخرج منه الماءُ وإنّ منها لَـمَا يهبِطُ من خشيةِ اللهِ﴾[2] فدلّ ذلك علىٰ أنّ لها عقلاً، أو كلاماً هذا معناه.

وأعجب العجب أنّ هؤلاء القوم يأتون إلىٰ الألفاظ اللغويّة فينقلونها عن موضوعها بغير دليلٍ فيقولون: معنىٰ قوله تعالىٰ: «وثيابك فطّهر» ليس الثياب المعهودة، وإنّما هو القلب، ثمّ يأتون إلىٰ ألفاظٍ قام البرهان الضروريّ علىٰ أنّها منقولة عن موضوعها في اللغة إلىٰ معنىً آخر، وهو: إيقاع الخشية علىٰ الحجارة، فيقولون: ليس هذا اللفظ منقولاً عن موضوعه، مكابرةً للعيان، وسعياً في طمس نور الحقّ، وإقراراً لعيون الملحدين الكائدين لهذا الدين!!ويأبىٰ اللهُ إلاّ أن يُتِمَّ نورَه، وبالله تعالى التوفيق). انتهىٰ كلام ابن حزم.

(د) ومن أسباب الخلاف في فهم القرآن والسنّة أيضاً: أنّ اللغة العربيّة قد يرد فيها العامّ مراداً به عمومه الشامل لكلّ ما يطلق اللفظ، وقد يرد فيها العامّ مراداً به بعض ما يدلّ عليه، وهو العامّ المخصوص.

١ ـ وقد يكون ذلك واضحاً لا يخفىٰ على أحدٍ، فلا يُخْتلفُ في معناه مثل: قوله تعالى: ﴿وما من دابّةٍ في الأرضِ إلاّ علىٰ اللهِ رزقُها﴾[3] فهذا من العامّ المراد به

---

(١) هو أبو بكر، محمّد بن أحمد بن عبد الله المالكيّ الأُصوليّ من أهل البصرة، توفّي في حدود الأربعمائة (هـ). انظر: الإحكام لابن حزم وحواشيه ٤: ٣٣ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٧٤. (٣) هود: ٦.

ظاهره، ولا خصوص فيه، ومثله: قوله تعالىٰ: ﴿يا أيُّها الناسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثىٰ﴾[1]. أمّا قوله تعالىٰ: ﴿ما كانَ لأهلِ المدينةِ ومَنْ حولَهم من الأعرابِ أن يتخلّفوا عن رسولِ اللهِ ولا يرغَبوا بأنفسِهم عن نَفسِهِ﴾[2] فهو بحسب اللفظ عامّ، ولكن يُراد به خصوص المطيقين غير ذوي الأعذار، ومثله: قوله تعالىٰ: ﴿الّذينَ قال لَـهُمُ الناسُ إنَّ الناسَ قدجَـمَعُوا لَكُم﴾[3].

٢ ـ وقد يكون المراد من اللفظ العام خفيّاً، فلا يُدْرىٰ هل يُحكم بعمومه أو بخصوصه؟ فمن الناس من يجريه علىٰ العموم حتّىٰ يتبيّن أنّه مخصوص، ومن الناس من يقول: هو خاصّ حتّىٰ يتبيّن عمومه، ومن الناس من يُوجب البحث قبل الحكم بأنّه عامّ أو خاصّ...الخ.

٣ ـ وممّا يتّصل بذلك: اختلافهم فيما إذا ورد الأمر باللفظ الموضوع للذكور هل يكون خاصّاً بالذكور دون الإناث حتّىٰ يقوم دليل علىٰ دخول الإناث فيه، أو يدخل فيه الإناث من أوّل الأمر حتّىٰ يأتي دليل علىٰ أنّهنّ غير داخلات؟

فالّذين يقولون بالأوّل يعتمدون في قولهم هذا علىٰ أنّ اللغة فرّقت بين الحديث عن الذكور والحديث عن الإناث، وجعلت لكلٍّ لفظاً خاصّاً به، فكما لا يجوز أن نفهم من الحديث عن النساء باللفظ الموضوع لهنَّ شموله للرجال بنفس اللفظ كذلك لا يجوز أن نفهم من الحديث عن الرجال باللفظ الموضوع لهم شموله للنساء بنفس اللفظ، ولكن نلتمس شمول الحكم للنساء من أدلّةٍ أُخرىٰ.

والّذين يقولون: يدخل الإناث فيما ذكر عن الرجال حتّىٰ يتبيّن أنّهنّ غير داخلاتٍ يعتمدون في ذلك علىٰ أنّ في اللغة العربيّة إذا اجتمع الرجال والنساء غلب الرجال، وتحدّثت عن الفريقين باللفظ الخاصّ بالرجال، والشريعة عامّة، والرسول

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) التوبة: ١٢٠.

(٣) آل عمران: ١٧٣.

مبعوث بها للرجال والنساء جميعاً، فالأصل في كلّ خطابٍ بها أن يوجّه إلىٰ سائر المكلّفين والمكلّفات. وإن جاء الخطاب للرجال خاصّة، لكن إذا تبيّن أنّ النساء غير داخلاتٍ في هذا الخطاب فاللفظ ـ حينئذٍ ـ خاصّ.

وابن حزمٍ من القائلين بالثاني:

ويترتّب علىٰ هذا كثير من الاختلاف في الفروع.

ومن كلام ابن حزمٍ في ذلك وهو يناقش مخالفيه[1] (فإن قالوا: فأوجبوا عليهنّ النفار للتفقّه في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ أي: بعموم قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ولْتَكُنْ منكم أُمّةٌ يدعونَ إلىٰ الخيرِ ويأمُرُونَ بالمعروفِ وينهونَ عن المنكرِ﴾[3] ونحو ذلك من الخطاب الموجّه إلى الرجال ـ قلنا ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ: نعم، هذا واجب عليهنّ كوجوبه علىٰ الرجال، وفَرْضٌ علىَ كلّ امرأةٍ التفقّهُ في كلّ ما يخصّها كما ذلك فرضٌ على الرجال. ففرض علىٰ ذات المال منهنّ معرفة أحكام الزكاة، وفرض عليهنّ كلّهنّ معرفة أحكام الطهارة، والصلاة، والصوم، وما يحرم من المآكل والمشارب والملابس،وغير ذلك كالرجال ولافرق، ولو تفقّهت امرأة في علوم الديانة للزمنا قبول نذارتها، وقد كان ذلك: فهؤلاء أزواج النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وسلم ـ وصواحبه قد نقل عنهنّ أحكام الدين، وقامت الحجّة بنقلهنّ، ولا خلاف بين أصحابنا وجميع أهل نحلتنا في ذلك، فمنهنّ ـ سوىٰ أزواجه ـ عليه السلام: أُمّ سليم، وأُمّ حزام، وأُمّ عطيّة، وأُمّ كرز، وأُمّ شريك،وأُمّ الدرداء، وأُمّ خالد، وأسماء بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس، وبسرة، وغيرهنّ، ثمّ في التابعين: عَمرة،وأُمّ الحسن، والرباب، وفاطمة بنت المنذر، وهند الفراسيّة ـ أو القرشيّة ـ وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين، وغيرهنّ،

---

(١) الاحكام لابن حزم ٣: ٨١ وما بعدها.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

ولا خلاف بين أحدٍ من المسلمين قاطبةً في أنّهنّ مخاطبات بقوله تعالىٰ: ﴿وأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ﴾[1] و﴿فَمَنْ شَهِدَ منكُمُ الشهرَ فليَصُمْهُ﴾[2] و﴿ذَرُوا ما بقي من الرِّبا﴾[3] و﴿حُرِّمَتْ عليكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ﴾[4] و﴿الَّذين يبتغون الكتابَ ممّا ملكت أيمانُكُم فكاتبوهم﴾[5] و﴿وأشهِدُوا إذا تبايعتم﴾[6] و﴿ولله علىٰ الناسِ حِجُّ البيتِ﴾[7] و﴿وأَفيضوا من حيثُ أفَاضَ النَاسُ﴾[8] و﴿هل أنتم مُنْتَهُونَ﴾[9] و﴿ابتلُوا اليتامىٰ حتّىٰ إذا بَلَغوا النِكاحَ﴾[10] وسائر أوامر القرآن، وإنّما لجأ من لجأ الىٰ هذه المضايق في مسألةٍ أو مسألتين تحكَّمُوا فيهما وقلّدوا فاضطرّوا إلىٰ مكابرة العيان، ودعوىٰ خروج النساء من الخطاب بلا دليلٍ ...وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وإنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ ولِقَوْمِك﴾[11] وقال أيضاً: ﴿وأَنْذِرْ عَشيرَتَكَ الأقربين﴾[12] فنادىٰ ـ عليه السلام ـ بطون قريشٍ بطناً بطناً، ثمّ قال: يا صفيّةَ بنت عبد المطّلب، يا فاطمةَ بنت محمّدٍ، فأدخل النساء مع الرجال في الخطاب الوارد كما ترىٰ...).

وعن أُمّ سلمةَ زوج النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وسلّم ـ أنّها قالت: (كنت أسمع الناس يذكرون الحوض ، ولم أسمع ذلك من رسول الله صلّىٰ الله عليه وسلّم، فلمّا كان

---

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، والنساء: ٧٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢٧٨.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) النور: ٣٣.

(٦) البقرة: ٢٨٢.

(٧) آل عمران: ٩٧.

(٨) البقرة: ١٩٩.

(٩) المائدة: ٩١.

(١٠) النساء: ٦.

(١١) الزخرف: ٤٤.

(١٢) الشعراء: ٢١٤.

يوم من ذلك ـ والجارية تمشّطني ـ فسمعت رسول الله ـ صلّىٰ الله عليه وسلّم ـ يقول: «أيّها الناس» فقلت للجارية: استأخري عنّي، قالت: إنّما دعا الرجال ولم يدعُ النساء، فقلت: إنّي من الناس).

واحتجّ بعضهم بقوله تعالىٰ: ﴿إنّ المسلمينَ والمسلماتِ والمؤمنينَ والمؤمناتِ﴾[1] فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ بإنّه لا ينكر التأكيد والتكرار، وقد ذكر الله تعالىٰ الملائكة، ثمّ قال: ﴿وجبريلَ وميكال﴾[2] وهما من الملائكة.

ويكفي من هذا ما قدّمنا من أوامر القرآن المتّفق على أنّ المراد بها: الرجال والنساء معاً بغير نصٍّ آخر، ولا بيانٍ زائدٍ إلاّ اللفظ. وكذلك قوله: ﴿واستشهدُوا شهيدينِ من رجالِكُم﴾[3] بيان جليّ علىٰ أنّ المراد بذلك: الرجال والنساء معاً؛ لأنّه لا يجوز في اللغة أن يخاطب الرجال فقط بأن يقال لهم: «من رجالكم»، وإنّما كان يقال: من أنفسكم. وبالله تعالىٰ التوفيق.

---

(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) البقرة: ٩٨.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

مَعَ مُصطَلَحِ الفِطرَة

قسم الدراسات والبحوث

في المجمع العالمي للتقريب - قم

كثر استعمال مصطلح «الفطرة» في ميدان الدراسات الإسلاميّة، وقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم مرّةً واحدةً في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

يقول «بلوتارك» المؤرّخ الأغريقيّ الشهير: (...من الممكن أن تجد مدناً بلا أسوارٍ، ولا ملوكٍ، ولا ثروةٍ ولا آدابٍ، ولا مسارح، ولكنّ أحداً لم يَرَ قطّ مدينةً بلا معبدٍ، أو مدينةً لا يمارس أهلها عبادةً)[2]. وهذه العبارة القديمة صحيحة...وهي تُنبئ بأنّ الشعور الدينيّ أمر ينبع من الفطرة أو يعود اليها.

وفي فطرة الإنسان..في الجزء الداخليّ من روحه يوجد هذا الميل الىٰ العبادة. فلقد سأل فرعون موسىٰ سؤالاً عن الله تعالىٰ قال: ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ﴾؟ قال: ﴿ربُّنا الّذي أعطىٰ كلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمّ هدىٰ﴾[3].

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) أديان العرب في الجاهلية لمحمّد نعمان الجارم.

(٣) طه: ٤٩-٥٠.

إنّ جميع الموجودات وكلّ الأشياء ـ بما فيها الإنسان وطبقاً للنصّ القرآنيّ ـ تعيش في ظلّ هدايةٍ تكوينيّةٍ فطريّةٍ،فهي هداية تقودها إلىٰ الله،ولقد منح الله تبارك وتعالىٰ جميع الكائنات هذه الموهبة دون تفرقةٍ، أي: أنّه منحهم هذه النعمة بشكلٍ عامٍّ، فلم يخلق جماعةً علىٰ فطرة الإيمان وجماعةً أُخرىٰ علىٰ غريزة الإلحاد أو الكفر، كلّا، إنّما هي فطرة واحدة فطر الناس عليها.

كما ورد مصطلح «الفطرة» في بعض الأحاديث الشريفة نورد منها ما يلي:

قال صلّى الله عليه وآله : «أفضل ما يتوسّل به المتوسّلون: كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملّة»[1].

وقال صلّى الله عليه وآله : «ما من مولودٍ إلّا ويولد علىٰ الفطرة، ثمّ أبواه يُهوّدانه أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه». وهذا يعني: أنّ فطرة الله هي: التوحيد الخالص.

وقال الإمام عليّ عليه السّلام : «وجبّار القلوب علىٰ فطرتها»[2].

المعنى اللغويّ

إنّ المعاجم اللغويّة لا تضع أيدينا علىٰ المعنىٰ اللغويّ المراد بمفهومه الدقيق لتعريف «الفطرة»، وإنّما تكشف لنا عن الوجوه المتشعّبة لمعاني هذه الكلمة؛ لأنّ مهمّتها هي: ضبط الألفاظ، لا تحديد معانيها، فالّذي يراجع معنىٰ «الفِطرة» في قواميس ومعاجم أهل اللغة يجد لها معانٍ عديدة.

قال الأزهريّ: (قال ابن عبّاس: كنت ما أدري ما فَطْر السماوات والأرض، حتّى احتكم إليَّ أعرابيّان في بئرٍ، فقال أحدهما: أنا فَطَرتُها، أي: أنا ابتدأت حفرها)[3].

---

(١) مجمع البحرين للطريحيّ ٣: ٤٤٠

(٢) عوالي اللئالي ١: ٣٥ ح١٨، والفطرة للشهيد الشيخ المطهّري: ١٤، ونقل الحديث عن ابن الأثير.

(٣) تهذيب اللغة للأزهريّ: «مادّة فطر».

وأخبرني المُنذريّ، عن أبي العبّاس أنّه سمع ابن الأعرابيّ يقول: أنا أوّل من فَطَر هذا؛ أي: ابتدأه.

وقال صاحب اللسان في شرح قوله صلّى الله عليه وآله : «كلّ مولودٍ يولد علىٰ الفِطرة»، قال: (الفَطر: الابتداء والاختراع)[1].

وقال الراغب[2]: (الفِطْرَة: الحالة: كـ «الجِلْسَة» و«الرِكْبَة»).

وقال أيضاً: (وفَطَر الله الخلقَ، وهو: إيجاده الشيء وإبداعه علىٰ هيئةٍ مترشّحةٍ لفعلٍ من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا﴾ هي: ما ركّز فيه من قوّته علىٰ معرفة الإيمان المشار اليه بقوله: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[3]. وقال: ﴿الْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4].

ولابدّ لنا هنا أن نشير الىٰ أنّ «فِطْرَة» على وزن «فِعْلَة» وهي: «الصيغة» الّتي تدلّ علىٰ «الهيئة» أو «الحالة»، وهذا يعني: أنّ الله ابتدأ خلق الناس علىٰ هيئةٍ وحالةٍ، ولابدّ أن تكون هذه الهيئة والحالة لها صلة بالدِين، وذلك يُفهم من سياق الآية، حيث يقول عزّ من قائل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

فـ «الفطرة» إذن: حالة وهيئة دينيّة خُلِق عليها الناس ابتداءً، ولكن ماذا تعني هذه الحـالة الدينيّة؟ فاذا رجعنا الىٰ النصوص فإنّ أوّل ما يتبادر الىٰ الذهن من الحـديث المشهـور: «كـلّ مولـودٍ يولد علىٰ الفطرة فأبواه يُهوّدانه، أو يُنصّرانه، أو يُمجّسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترىٰ فيها جدعاء»[5].

وفي لفظ مسلم: «مـا من مولـودٍ يولد إلّا يولد علىٰ الفطرة فأبواه يُهوّدانه،

---

(١) لسان العرب لابن منظور «مادّة فطر».

(٢) مفردات الراغب للأصفهانيّ: ٣٨٢.

(٣) الزخرف: ٨٧.

(٤) فاطر: ١.

(٥) صحيح البخاري ٣: ١٩٧.

ويُنصّرانه، ويُمجّسانه كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء»[1].

فالأبوان لم يغيّرا فطرة ولدهما، ولم ينزعاها منه؛ وذلك لأنّ الفطرة أمر ثابت لا يستطيع أحد أن يغيّره أو أن يبدّله، وإنّما كان فعل الأبوين مقتصراً علىٰ توجيه ولدهما الىٰ الطريقة الّتي يريدان أن يُشبعا ولدهما غريزة التديّن عنده بعد أن كبر. فاليهوديّ يزّين لولده طريقة الإشباع الّتي يُشبع بها اليهود هذه الغريزة. والنصرانيّ يحبّب لولده الطريق الّتي يُشبع بها النصارىٰ غريزة التديّن عندهم. والمجوسيّ يوجّه ولده الىٰ أن يُشبع غريزة التديّن عنده حسب إشباع المجوس لها. وهكذا كلّ مِلّةٍ تزيّن لأبنائها طريقة الإشباع الخاصّة بها حسب معتقدها.

وعلىٰ هذا الأساس: فإنّ كلّ آيةٍ أو كلّ حديثٍ يدلّ علىٰ وجود انحرافٍ في الفطرة عند الإنسان فلا يعني ذلك أنّ الانحراف قد حصل بسبب تغيير الفطرة عنده؛ ذلك لأنّ الفطرة أمر ثابت لا يتغيّر ﴿فطرَةَ اللهِ الّتي فطرَ الناسَ عليها..﴾ وإنّما يكون الانحراف قد حصل بسبب الإشباع الخاطئ أو الإشباع الشاذّ ـ الإشباع المحرّم ـ الّذي أشبع الإنسان غريزة التديّن لديه.

وأنّ كلّ توجيهٍ قد ورد في آيةٍ أو في حديثٍ ويطلب فيه الاستقامة علىٰ الفطرة فإنّما يعني: الاستقامة على الإشباع الصحيح لهذه الفطرة، ولم يرد أيّ دليلٍ علىٰ أنّ الإنسان مسؤول أو محاسب علىٰ وجود الفطرة، أو الغريزة، أو الحاجة العضويّة الّتي عنده؛ وذلك لأنّ وجود الاُمور الفطريّة عند الإنسان إنّما يقع في الدائرة القسريّة والّتي فرضت علىٰ الإنسان فرضاً. والإنسان لا يستطيع إلّا أن يخضع لهذه الدائرة القسريّة الّتي فرضت عليه، ومن ثمّ فإنّه غير محاسبٍ ولا مسؤولٍ عن وجود الاُمور الفطريّة عنده، وإنّما الأدلّة كلّها تنصبّ علىٰ طريقة إشباع الإنسان لهذه الاُمور الفطريّة؛ وذلك لأنّ طريقة الإشباع للحاجات العضويّة والغرائز إنّما تقع في الدائرة الإراديّة الّتي

---

(١) صحيح مسلم ٧: ٢٠٤.

منحها الله للإنسان وجعلها حسب إرادته واختياره، فاذا أشبع الإنسان هذه الغرائز بغير الطريقة الّتي حدّدها له الشارع فإنّه يكون مسؤولاً عن هذا الإشباع الخاطئ، الواقع في الدائرة الاختياريّة عنده.

والأُمور الفطريّة كما أنّها موجودة عند كلّ إنسانٍ فإنّه يُضاف الىٰ ذلك أنّها من الأُمور الثابتة له، فلا تتبدّل ولا تتغيّر، ولا يستطيع أحد أن يغيّر الأُمور الفطريّة عند الإنسان: ﴿لا تبديلَ لخلقِ اللهِ ذلك الدينُ القيّمُ ولكنّ أكثرَ الناسِ لا يعلمونَ﴾.

آراء العلماء في معنى « الفطرة » :

الفطرة مع مولد البشريّة كان ميلاد عقلها وميلاد عقيدتها. واذا كان الإنسان - كما يقولون -: مدنياً بطبعه فهو متديّن بفطرته، فالدين متأصّل في النفوس، والاعتراف بالربوبيّة مستقرّ في أعماق البشر منذ الأزل.

فالدين القيّم هو: «فِطرة الله، وصِبغة الله»، وأنّ الأناسيّ جميعاً خلقوا علىٰ هذه الفطرة الدينيّة، وعلىٰ تلك الجبلّة القائمة علىٰ معرفة الله والاعتراف به: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِينُ القَيِّمُ﴾[1].

ولقد سُئِل العلماء والعارفون فيما بعد عن معنىٰ الآية؟ فقالوا: فَطرهم علىٰ التوحيد عند أخذ الميثاق أو العهد عليهم، وعلىٰ معرفته بأنّه ربّهم.

إنّ الآية تفسّر نفسها بنفسها، إذ أنّ الفطرة هي: الدين الحنيف، هي: (الإسلام، هي: التوحيد، هي: البداءة الّتي ابتدأهم الله عليها، ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، والىٰ ما يصيرون عليه عند البلوغ)[2].

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) تفسير القرطبيّ ١٤: ٢٥.

وقال القرطبيّ أيضاً عندما ينقل آراء العلماء: (هي: الخلقة الّتي خلق عليها المولود في المعرفة بربّه، فكأنّه قال: كلّ مولودٍ علىٰ خِلقةٍ يعرف بها ربّه اذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد: خِلقةً مخالفةً لخلقة البهائم الّتي لا تصل بخلقتها الىٰ معرفته. واحتجّ هؤلاء بقوله تعالىٰ: ﴿الحَمدُ لله فاطرِ السمٰواتِ والأرضِ﴾ يعني: خالقهنّ، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ يعني: خلقني. وبقوله تعالىٰ: ﴿الّذي فطرهُنّ﴾ يعني خلقهنّ، فقالوا: الفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق، وأنكروا أن يكون المولود يُفطر علىٰ كفرٍ أو إيمانٍ أو معرفةٍ أو إنكارٍ. قالوا: وإنّما المولد علىٰ إسلامه في الأغلب خِلقةً وطبعاً وبنيةً ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثمّ يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ اذا ميّزوا..)[1].

وقال بعض المفسّرين: (ليس المراد بقوله تعالىٰ: ﴿فَطَرَ الناسَ عليها﴾ وقوله صلّى الله عليه وآله: «كلّ مولودٍ يولد علىٰ الفطرة» العموم، بل المراد بالناس: المؤمنون، إذ لو فطر الجميع علىٰ الإسلام لَمَا كفر أحد، وقد ثبت أنّه خلق أقواماً للنار...)[2].

وعلىٰ هذا، فكيف يكفر الناس بالخالق الرحيم رغم أنّه فطرهم علىٰ ما فيه سعادتهم وخيرهم، وهو: التوحيد؟!

وعند الرجوع الىٰ شروح الأحاديث يتبيّن: أنّ معظم العلماء يميلون الىٰ أنّ المراد بالفطرة هنا: الإسلام، أو التوحيد وعدم الشرك. وعلىٰ هذا الأساس يكون الإسلام الّذي فُسّرت به «الفطرة» إنّما هو: التوحيد الفطريّ الغريزيّ الّذي ابتدأ الله به الخلق، وليس المقصود به كلّ تعاليم الإسلام الّتي فهمها بعضهم وأورد علىٰ أساسها اعتراضاته، ولكن ممّا يُقطع به إنّما هو: الفطرة ـ الإسلام ـ كما تحدّثت به الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ

(١) تفسير القرطبيّ ١٤: ٢٥.

(٢) مجلّة المقتطف، نقلاً عن التفسير الكبير للفخر الرازيّ، وتفسير الميزان للعلّامة الطباطبائيّ.

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...﴾[1].

وتفيد الآية: أنّ هذه الشهادة الّتي شهدناها هي: شهادة ملزمة سوف تسدّ باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشركين، فلا يحقّ لهم أن يدّعوا عدم العلم بهذا العهد أو الميثاق. وعلىٰ هذا الأساس نفسه نفهم الأحاديث الشريفة الواردة بهذا الخصوص، فالمقصود بالتنصير، والتهويد، والتمجيس، والتشريك: محاولة طمس التوحيد الفطريّ الّذي ولد عليه كلّ مولود، فالتوحيد مفترق الطريق بين الإسلام والأديان الاُخرىٰ.

التوحيد ليس خاصا بالإنسان ، أو « فطرية التوحيد وأصالته » :

التوحيد الفطريّ ليس خاصّاً بالإنسان، بل هو مشترك بينه وبين الكون كلّه «موحّد بهذا المعنىٰ»؛ لأنّ الله فطره علىٰ ذلك، بل أنّ هذا الكون كلّه إنّما قام ووجد لأنّه صادر عن إلهٍ واحدٍ كما قال تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ..﴾[3]. وقال تعالىٰ: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[4]. وقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[5].

وقال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[6].

---

(١) الأعراف: ١٧٢ و١٧٣. (٢) الأنبياء: ٢٢. (٣) المؤمنون: ٧١.
(٤) آل عمران: ٨٣. (٥) الحجّ: ١٨. (٦) الرعد: ١٥.

وهذه النظرية قد انتصر لها جمهور كبير من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس، ومن أشهر مشاهيرهم: «لابنغ» الّذي أثبت وجود عقيدة «الإله الأعلىٰ» عند القبائل الهمجيّة في أُستراليا وأفريقيا، وأمريكا، ومنهم: «شريدر» الّذي أثبتها عند الآريّة القديمة، و«برُوكلمان» الّذي أكّد وجودها عند الساميّين قبل الإسلام، و«لِرُوا» و«كاترفاج» عند أقزام أواسط أفريقيا، و«شِميث» عند الأقزام وعند سكان أُستراليا الجنوبيّة[1].

وهكذا نرىٰ: أنّ التوحيد الفطريّ توحيد مشترك بين المخلوقات كلّها، يستوي فيه الإنسان مع غيره. ومن هنا، فلا يترتّب علىٰ مثل هذا التوحيد أوامرٌ أو نواهٍ، كما لا تُبتنىٰ عليه أحكام تشريعيّة: كالميراث أو غيره، وبالتالي فليس هناك مسؤوليّة من ثوابٍ أو عقـابٍ؛ لأنّ منـاط ذلك هو العقل والإدراك، والأمر هنا منوط بالفطرة والغريزة. وعلىٰ هذا، فإنّ الاعتراضات التّي أُوردت علىٰ تفسير الفطرة بالإسلام كأن تقـوّلوا بأنّ الإسلام فرائض وأركان، وواجبات ووعي لوجود الله، وفهمُ حياة كلّ مخلوقٍ في شؤونه الخاصّة، وفي صلته بخالقه حسب ما تشير اليه الآية: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[2].

فالهـداية الفـطريّة الإنسـانيّة تشـمـل معرفةً مجملةً بالخير والشرّ، والتقوىٰ والفُجور، وذلك ما يفهم من صريح قوله تعالىٰ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا...﴾[3]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[4]. ولعلّ من هذا القبيل ما ورد في قول الرسول ـ صلّى الله عليه وآله ـ: «عشر من الفطرة». وحيث قال في ليلة الإسراء والمعراج عندما فضّل

---

(١) راجع المدخل لدراسة الأديان لمحمّد بن فتح الله بدران، واليهوديّة أنثروبولوجيا للدكتور جمال حمدان، وتأريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد عليّ.

(٢) النحل: ٦٨.

(٣) الشمس: ٧.

(٤) البلد: ١٠.

اللهن علىٰ الخسر: «ولقد اخترنا الفطرة»، فكأنّ صواب الأعمال ممّا يهتدي اليها الإنسان بمعرفته الفطريّة الأوّليّة قبل أن تؤكّدها الرسالات السماويّة.

الفطرة توحيد جبلّي :

الدين مرتكز في الطباع، مترسّب في الأعماق منذ الإنسان الأوّل، بل منذ الأزل، منذ الميثاق الأوّل، ولله سبحانه وتعالىٰ مواثيق وعهود وعقود أخذها علىٰ الأناسيّ جميعاً؛ ليوفوا بها ويعملوا بمضامينها، فيضمن لهم الأمن والأمان في الاُولىٰ، والفوز والنجاة في الاُخرىٰ.

والفطرة تعني: ما عليه المخلوقات من خصائص خَلْقيّة، فاذا ما أردنا إدراك غريزة التديّن ـ والّتي هي من الفطرة ـ فإنّ الواجب علينا أن نسلّط تفكيرنا علىٰ تلك الخصائص الخَلْقيّة الموجودة عند الإنسان؛ وذلك لأنّ الفطرة هي أصل الخلقة وما ركّب في الخلق من خصائص خلقيّة ثابتة. فكأنّ إدراك وجود أيِّ أمرٍ فطريٍّ إنّما يكمن في إدراك ما عليه المخلوق نفسه من خصائص وميّزات خَلْقيّة، وأنّ من الاُمور الّتي اختصّ بها الإنسان «غريزة التديّن»، وهي: إحدىٰ خصوصيّاته بوصفه إنساناً، لا بوصفه مؤمناً أو كافراً، فهي مثل: غريزة بقاء النوع الّتي من مظاهرها: الميل الجنسيّ، فهذه الغريزة موجودة كذلك عند كلّ إنسانٍ، سواء كان مسلماً أو كافراً.

وغريزة التديّن تقع في الدائرة الإراديّة الّتي منحها الله الإنسان، ولهذا فإنّ الإنسان مسؤول ومحاسب علىٰ طريقة إشباعه لغرائزه وحاجاته العضويّة اذا أشبعها الإشباع غير الصحيح أو المحرّم، ولهذا فإنّنا نجد أنّ صدر الآية يطلب من الإنسان الاستقامة علىٰ الإشباع الصحيح لغريزة التديّن عنده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

والإشباع الصحيح لهذه الغريزة إنّما يكون بعبادة الله وحده، والاستقامة علىٰ هذه العبادة، فاذا أشبع الإنسان غريزة التديّن بعبادة الله وحده كان مؤمناً مستقيماً علىٰ الطريقة الصحيحة في إشباع هذه الغريزة.

وأمّا اذا أشبعها بعبادة غير الله فقد انحرف عن الاستقامة، ووقع في الكفر أو الشرك، فالله تبارك وتعالىٰ لم يطلب من الإنسان أن تكون عنده غريزة التديّن، وإنّما طلب منه أن يشبع هذه الغريزة الموجودة عنده فطريّاً إشباعاً صحيحاً.

أمّا الحديث: فيقرّر كذلك أنّ غريزة التديّن موجودة عند كلّ إنسانٍ: «كلّ مولودٍ...» ، وبيّن أنّ الانحراف والضّلال إنّما يحصل عند إشباع الإنسان هذه الغريزة الإشباع الخاطئ، أو الإشباع المحرّم تبعاً لإرادة أبويه وإرشادهما له الىٰ الطريقة التي يريد أن يُشبعا ولدهما غريزة التديّن بها. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه.

هناك عهد أكبر وميثاق ربّانيّ أخذه الله علىٰ الناس جميعاً وهم في ظهر الغيب، وفي ظهور آبائهم في اللحظات الأُولىٰ عند بدء الخليقة، وعند ظهور البشريّة؛ لتؤمن البشريّة بوجوده وتعترف بأُلوهيّته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[1].

فالفطرة توحيد جبليّ لله، ومعرفة أوّليّة؛ ولأنّها أمر غريزيّ يولد بولادة البشر، وجزء كامن في نفس البشر، وهذا ما تؤكّده آية الفطرة نفسها: ﴿فأَقِمْ وجهكَ...﴾، وسطر الآية: ﴿فِطرةَ اللهِ﴾ يدلّ علىٰ أنّ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل، بل هي حاضرة أبداً في النفس الإنسانيّة ويشعر بها الفرد وإن سلك سلوكاً يخالفها، فهي إذاً شديدة الالتصاق، ولكنّ الغفلة عنها بعد الكِبَر أمر ممكن الحدوث، ولهذا قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿وإذ أخذ ربُّك﴾ حتىٰ لا نغفل عن ذلك، وأخذ الميثاق علينا؛ لأنّ الحواسّ لا تتأمّل ولا تشاهد ولا تسمع ولا تعي، ولا تهتدي الىٰ التوحيد، ولا شكّ أنّها تسبّب للفرد غفلةً كبرىٰ عن حقيقةٍ محسوسةٍ نشاهد آثارها بالسمع، والبصر، والعقل، والقلب. ولهذا قال سبحانه: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

والأبْصَارَ وَالأفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرون﴾[1]. وقال تعالىٰ: ﴿وَلَقد ذَرَأنا لجهنّم...﴾[2].

وقد تكون الغفلة بعدم استعمال الحواسّ عقوبةً إلهيّةً للّذين ينحرفون عن طريق الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ الّذينَ لا يُؤمِنونَ بآيَاتِ اللهِ لا يَهدِيهِمُ اللهُ ولَهُمْ عَذَابٌ أليمٌ...﴾[3].

وقد وصف القرآن الكريم أكثر الناس بأنّهم لا يعلمون؛ لغفلتهم عن الحقائق، وتعلّقهم بالظواهر، حيث يقول عزّ شأنه: ﴿وَعْدَ اللهِ لا يُخلِفُ اللهُ وَعدَهُ...﴾[4].

ومن الناس ـ أيضاً ـ من لا يستخلص العبر والنتائج من الحوادث التأريخيّة الّتي تكون آثارها شاهدةً علىٰ سلوكهم كما حدث لفرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ...﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إنَّ الّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا...﴾[6].

فبالإضافة الىٰ الفطرة التوحيديّة ـ والّتي هي غريزة وجبلّة في الإنسان ـ فإنّه سبحانه وتعالىٰ أرسل الرُسُلَ ونزّل الكتب الّتي تؤكّد ما يشعر به غريزةً وفطرةً، وما يلاحظ بعقله وحواسّه، ولا تكمل مسؤوليّة الإنسان إلاّ بعد إرسال الرسل مبشّرين ومنذِرين: ﴿رُسلاً مبشّرِينَ ومنذرِين...﴾[7].

ووصف الله سبحانه وتعالىٰ الغافلين عن استعمال الحواسّ واعترافهم بذنبهم: ﴿وقالوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ...﴾[8].

يقول الشيخ محمّد عبده: (إنّ غرائز البشر وحدها ليست كافيةً في توجيه

(١) النحل: ٧٨.
(٢) الأعراف: ١٧٩.
(٣) النحل: ١٠٤ ـ ١٠٨.
(٤) الروم: ٦.
(٥) يونس: ٩٢.
(٦) يونس: ٧.
(٧) الأعراف: ١٣٦ و١٤٦.
(٨) الملك: ١٠ و١١.

أعمالهم الى ما فيه صلاحهم، فلابدّ لهم من هدايةٍ أُخرى تعليميّةٍ تتّفق مع القوّة المميّزة لتوعهم، وهي: قوّة الفكر والنظر، وتلك الهداية التعليميّة هي: هداية الرسل منهم، والكتب الّتي ينزّلها الله عليهم)[1].

مادة « فطر » في القرآن الكريم :

لقد استعملت مادّة «فطرة» في القرآن الكريم في معرض الإشارة الى خلق السماوات والأرض والإنسان، ففي خلق الإنسان نجد الأيات التالية:

قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا...﴾[2].

وقال تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾[3].

وقال تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ ما جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذي فَطَرَنَا..﴾[4].

وقال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَىٰ الَّذي فَطَرَنِي﴾[5].

وقال تعالى: ﴿وَمَالِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذي فَطَرَني وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[6].

وقال تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذي فَطَرَني فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾[7].

وفي مجال خلق السماوات والأرض نجد الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذي فَطَرَهُنَّ...﴾[8].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرَ السَمٰوَاتِ وَالأَرْضِ..﴾[9].

وقال تعالى: ﴿فَاطِرَ السَمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُنْيا وَالآخِرَةِ...﴾[10].

(١) تفسير المنار لمحمّد عبده ٢ : ٢٨٧.
(٢) الروم. ٣٠
(٣) الإسراء: ٥١.
(٤) طه. ٧٢
(٥) هود: ٥١.
(٦) يس: ٢٢.
(٧) الزخرف: ٢٧.
(٨) الأنبياء: ٥٦.
(٩) الأنعام: ١٤.
(١٠) يوسف: ١٠١.

وقال تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ..﴾[1].

وقال تعالىٰ: ﴿اَلْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾[2].

وقال تعالىٰ: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...﴾[3].

وقال تعالىٰ: ﴿فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً...﴾[4].

ومن خلال النظر في آيات المجموعتين السابقتين نرىٰ: أنّ كلمة «فطر» و«فاطر» وردتا وصفاً لفعل الله تعالىٰ الّذي لا يقدر أحد من خلقه علىٰ مثله، بل يستدلّ في مثل هذا الفعل علىٰ وحدانيّته تعالىٰ؛ لأنّ فيه ما يشيء بقدرته وتفرّده، وبديع صنعه، وحسن صبغته.

في البدء كان الله، ولا شيء مع الله، ولا شيء غير الله، قائم بنوره وكبريائه وحده.

استغنىٰ بذاته عمّن سواه، وافتقر اليه ما عداه، وما كان هناك سواه، ولا كان هناك ما عداه.

يقول العارفون بالله: ذَكَرَنا اللهُ قبل أن نذكره، وعرّفَنا قبل أن نعرفه، وأعطانا قبل أن نسأله، ورحمنا قبل أن نتضرّع اليه...كيف نسمح لقلوبنا أن يكون فيها سواه؟

أمّا كلمة «يتفطّرنَ» في قوله تعالىٰ: ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...﴾[5] وقوله تعالىٰ: ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِ...﴾[6]. وكلمة «انفطرت» في قوله

---

(١) ابراهيم: ١٠.

(٢) فاطر: ١.

(٣) الزمر: ٤٦.

(٤) الشورىٰ: ١١.

(٥) مريم: ٩.

(٦) الشورىٰ: ٥.

تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾[1]. وكلمة «فطور»في قوله تعالى: ﴿...فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾[2] وكلمة «مُنفَطِر» في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنفَطِرٌ بِهِ...﴾[3]. فإنّها في كلّ هذه الآيات تدلّ علىٰ عكس ما تقدّم من حسن الخلق وإتقان الصنع؛ لأنّها وردت في مجال الدمار والهلاك.

روي عن الرسول الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أنّه قال: « أفضل ما يتوسّل به المتوسّلون: كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملّة » / مجمع البيان من تفسير القرآن ١ : ٨٠ مقدمة الكتاب

(١) الانفطار: ١.

(٢) الملك: ٣.

(٣) المزّمّل: ١٨.

دعوة إلى العلماء والباحثين

يسر أسرة مجلة «رسالة التقريب» أن تقدّم لقارئيها الأفاضل هذاالعدد ، لذا نهيب بالسادة أصحاب الأقلام الملتزمة ان يتحفونا بنتاجاتهم القيمة وفقاً للضوابط أدناه:

١ ـ انسجام المقالة مع أهداف المجلة وخطها العام، وبالدرجة الأولى تحقيق التقريب بين المذاهب الإسلامية، ووحدة الأمة، وتعزيز أواصر الاخوّة.

٢ ـ ان تعالج الموضوعات الاساسية والمهمة في الفكر الإسلامي، ولاسيما القضايا والمشكلات المعاصرة مع تقديم الحلول.

٣ ـ اتصاف البحث (مادةً وعرضاً) بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي من حيث التخريج، والاسناد، والتوثيق، خصوصاً في الابحاث المقارنة، وتجنّب اسلوب السرد والخطابة.

٤ ـ يجب ان يوثّق البحث بمراجع ومصادر مع ذكر تاريخ ومكان النشر.

٥ ـ أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتابٍ أو مجلةٍ أو أية نشرةٍ أخرى.

٦ ـ اذا ارتأت المجلة تبديل أو تغيير أو حذف فذاك لها.

٧ ـ البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

٨ ـ ومن خلال التنوع في أبواب المجلة تتضح سعة دائرة مجالات الكتابة المطلوبة والمرغوبة لدينا.

والله المسدّد وهو وراء القصد .

* *



MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

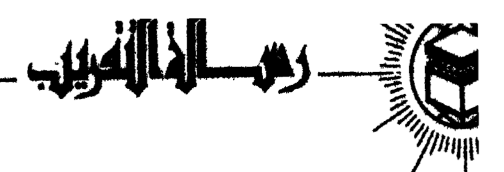
THE WORLD ASSEMBLY
FOR
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

No : 2 moharram Al - haram

A . H 1414 - A . D 1993



قيمة الاشتراك

الاسم:	الوظيفة:
مدة الأشتراك من:	الى:
العنوان:	
الدولة:	المدينة:

الاشتراك السنوي

داخل ايران (بالتومان)	٣٠٠
باقي دول العالم (بالدولار او ما يعادله)	٢٥

الجمهورية الاسلامية في ايران

طهران، ص. ب: ١١٣٦ - ١٣١٨٥

☎ : ٦٤٠٧٨٩٩، ٦٤٠٣٦٥٣ فاكس: ٦٤٦١٨٣٨



RISALATUT - TAQRIB

SUBSCRIPTION FORM

NAME: ....

PROFESSION: ....

PRIOD: FROM TO..................................

ADDRESS: ....

CITY: COUNTRY: ....

YEARLY SUBSCRIPTION

IRAN (RIALS)	2000
REST OF WORLD ($)	25

P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838
TEHRAN
ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN





MAJMA-UL-ALAMY LETTAQRIB

BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA

THE WORLD ASSEMBLY
FOR
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS

RISALATUT - TAQRIB
MESSAGE OF REAPPROCHMENT

DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS

No : 2 moharram Al - haram

A . H 1414 - A . D 1993